二十世纪哲学

〔英〕A·J·艾耶尔 著　李步楼 俞宣孟 苑利均等 译

二十世纪西方哲学经典

A. J. Ayer

Philosophy in the Twentieth Century

上海译文出版社

《二十世纪西方哲学经典》选收二十世纪西方哲学界各主要流派影响较大的著作，通过有选择的译介，旨在增进文化积累，拓展学术视野，丰富研究课题，为了解和研讨现代西方哲学提供系统而完整的第一手资料，以利于理论界、学术界深化对西方文化的研究和借鉴。

A · J · 艾耶尔是英国著名哲学家，逻辑实证主义的代表人物之一。曾师从哲学家赖尔和石里克，是维也纳学派的成员之一。英国哲学界称他在现代哲学中的地位仅次于罗素。

《二十世纪哲学》是艾耶尔1982年出版的一本重要著作，他打算把这本书写成罗素的《西方哲学史》的续篇。《二十世纪哲学》从问题史的角度出发，全面深入地评价了20世纪西方哲学重要流派的观点，同时对于西方哲学史上长期争论的一些重大问题，以及20世纪西方哲学的发展特点，有着广阔的视野和独到的看法，值得每一个从事哲学研究，特别是西方哲学研究的读者细读。



易文网
www.ewen.co

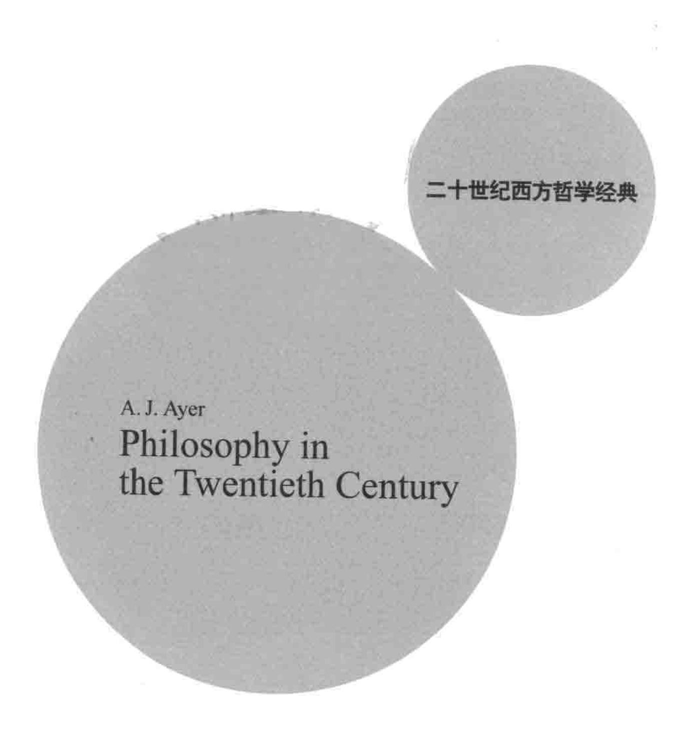
上架建议：外国哲学
ISBN 978-7-5327-6865-3



定价：78.00元

二十世纪哲学

〔英〕A·J·艾耶尔 著　李步楼 俞宣孟 苑利均等 译



上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

二十世纪哲学/(英)艾耶尔(Ayer, A. J.)著;
李步楼等译. —上海:上海译文出版社,2015.2
(二十世纪西方哲学经典)
书名原文:Philosophy in the Twentieth Century
ISBN 978-7-5327-6865-3

Ⅰ.①二… Ⅱ.①艾… ②李… Ⅲ.①哲学史—西方
国家—20世纪 Ⅳ.①B505

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 294071 号

A.J.Ayer
Philosophy in the Twentieth Century

图字:09-2005-411号

二十世纪哲学
[英] A·J·艾耶尔 著 李步楼 俞宣孟 苑利均等 译
责任编辑/张吉人 封面设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司
译文出版社出版
网址:www.yiwen.com.cn
上海世纪出版股份有限公司发行中心发行
200001 上海福建中路193号 www.ewen.co
山东鸿杰印务集团有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 10.25 插页 5 字数 233,000
2015年2月第1版 2015年2月第1次印刷
印数:0,001—1,200册

ISBN 978-7-5327-6865-3/B·398
定价:78.00元

译者序

艾耶尔是英国著名哲学家，逻辑经验主义在英国的主要代表。1910 年 10 月，艾耶尔生于伦敦，1923—1929 年，就读于伊顿公学，1929—1932 年就读于牛津大学基督教堂学院，取得学位以后，任基督教堂学院哲学讲师。艾耶尔由于受到当时正在蓬勃兴起的逻辑经验主义思潮的吸引，经他的老师吉尔伯特·赖尔的介绍，于 1932 年 11 月到维也纳，参加维也纳学派的活动，结识了石里克和该学派的其他成员。1933 年春回到牛津大学任教，1936 年在牛津获得文学硕士学位。第二次世界大战爆发后，艾耶尔于 1940 年起在英国军队中服役，1943 年升任上尉，1945 年退役后回到牛津沃德姆学院任院长，1946—1959 年任伦敦大学精神哲学和逻辑学的格罗特讲座教授，1959 年回到牛津任威尔汉姆讲座逻辑学教授，1978 年退休。他于 1952 年被选为英国科学院院士，1963 年为美国科学院荣誉院士，1970 年被封为爵士。

艾耶尔的成名之作是 1936 年(当时他才 25 岁)出版的《语言、真理与逻辑》①，该书在英国的哲学界影响颇大，甚至“已经获得了几分教科书的资格”。这本书在 1946 年出了修订版，艾耶尔在修订版的长篇导言中，说明了他的理论观点的变化，回答了人们对他第一版中若干重要观点的责难。除了《语言、真理与逻辑》外，艾耶尔的主要著作还有：《经验知识的基础》(1940 年)，《哲学论文集》(1954 年)，《知识问题》(1956 年)，《逻辑实证

主义》文集(1957 年主编),《人的概念》(1963 年),《实用主义的起源》(1968 年),《形而上学和常识》(1969 年),《罗素和摩尔:分析的传统》(1971 年),《或然性和证据》(1972 年),《哲学的中心问题》(1973 年),以及《自由和道德及其他论文》(1984 年)。此外,还写了两本自传和一系列论文。

《二十世纪哲学》是艾耶尔 1982 年出版的一本重要著作。作者打算把这本书写成贝特兰·罗素所著的《西方哲学史》的续篇。这本书的绝大部分篇幅是叙述艾耶尔本人与之有密切关系的当代西方哲学中的两大重要流派,其一是从詹姆士、刘易斯到奎因、古德曼等人的实用主义流派;其二是包括摩尔、维特根斯坦、罗素、卡尔纳普、赖尔、奥斯汀、戴维森、普特南、阿姆斯特朗、斯特劳森和达米特等不同哲学家的分析哲学的思潮。事实上,这两大流派在许多哲学家那里是很难完全分开的。对这两个流派论述的篇幅占全书百分之八十以上。因此,这本书的价值主要在于它对上述两大思潮的介绍和分析上;同时,作者在本书第一章中对西方哲学史上长期争论的一些重大问题(如实在论和唯心论,唯理论和经验论,一元论和多元论等)所作的分析以及对二十世纪哲学进步何在的看法,都有比较广阔的视野和一定的理论深度,值得每一个从事哲学研究、特别是从事西方哲学研究的人一读。

在这本书中,艾耶尔对各派哲学家的哲学思想的介绍,不是进行孤立的、面面俱到的罗列,也不是进行材料的堆砌,而是围绕着一些重要问题展开论述,着眼于哲学家的新贡献,同时也不回避他们理论中的问题和困难,在适当的地方,还加上作者的简短的评论。这样使人读起来,提纲挈领,不致因为头绪纷繁而如

---

① 该书已由上海译文出版社翻译出版。

堕烟海。这大概也可以说是本书的一个特色吧。

艾耶尔是一个逻辑经验主义者。他的后期观点与早期思想相比虽然有一些变化,但对逻辑经验主义的基本观点并没有放弃。他的这种基本的思想倾向,也贯穿于他对一些哲学重大问题的看法上以及对各派哲学家和哲学观点的评论中。对于马克思主义哲学这个自19世纪下半叶以来在世界范围内影响最大的哲学潮流,作者显然怀着很大的偏见,在本书中,不仅未列专门章节加以介绍,而且在偶尔提到的寥寥数语中,也极力加以贬抑,这不能不说是这本书的一个重大的缺陷。

本书由下列同志合译:第一、二章:苑利均;第三、八章:俞宣孟;第四章:李步楼、罗毅;第五章:李步楼;第六章:李步楼、蒋陵夏;第七章:李步楼、黄亚玲;第九章:李步楼、罗毅。译文中如有不妥之处,恳请读者指正。

序　言

这部哲学史著作最初想写成贝特兰·罗素的《西方哲学史》的续篇。它的内容也只限于论述西方哲学。不过除了对威廉·詹姆士作了重新评价并对罗素所说的逻辑分析作了相当广泛的论述(包括专论罗素本人的一章)以外,它是从罗素结束的地方开始的,而且不是要论及所有对哲学作出了某些贡献的哲学家,给他们每一位都写上几行,而是要以一定的深度来研究相对来说数量不多的一些杰出哲学家所做的工作。就这方面而言,本书实现了它的最初的创作意图。然而,有一个方面我故意没有仿效罗素。在我看来,他在社会政治史方面的涉足,并没有使他更好地阐明那些他试图与这些因素联系起来的哲学家的观点,而且我认为,自己也不能在这一方面有所改进。因此我对我所集中讨论的哲学家的传记细节谈得很少,在某些情况下仅仅指出他们互相影响的那些方式。

人们将看到,本书的大部分篇幅是阐述我个人偏爱的两个主要学派的代表人物,即美国实用主义——从20世纪早期的威廉·詹姆士和克拉伦斯·欧文·刘易斯(C. I. Lewis)直到较近的我的同时代人纳尔逊·古德曼(Nelson Goodman)和威拉德·范·奎因,以及被泛泛地称为分析的运动——它包括在性质上很不同的一些哲学家如:贝特兰·罗素,G·E·摩尔,路德维希·维特根斯坦,鲁道夫·卡尔纳普和维也纳学派的其他成员C·D·布罗德(C. D. Broad),吉尔伯特·赖尔(Gilbert

Ryle),J·L·奥斯汀(J. L. Austin),美国人唐纳德·戴维森(Donald Davidson)和希拉里·普特南(Hilary Putnam),澳大利亚人D·M·阿姆斯特朗(D. M. Armstrong),以及我最近在牛津的同事彼得·斯特劳森(Peter Strawson)和迈克尔·达米特(Michael Dummett)。我不知道布罗德是否愿意看见自己在这个阵营里,但是如果我们考虑一下他在批判哲学与思辨哲学之间所作的区别,那么他自己的著作就是落在批判哲学这一面的。我并未轻视思辨哲学或形而上学,而且选择了R·G·科林伍德作为我能够最抱同情地阐述其观点的形而上学家。

为了减少看来可能有利于盎格鲁撒克逊思想的一种偏心,我用一章论述现象学与存在主义。这一章主要集中在莫里斯·梅洛-庞蒂的著作上,我把他看成是这一哲学潮流的最好代表。如果说我没有提到新马克思主义,这不是因为我在如乔治·卢卡奇和卢西恩·戈德曼这些哲学家的著作里找不到优异之处,而是因为我认为我不可能再改进莱斯泽克·科拉科夫斯基在其《马克思主义的主要潮流》一书第三卷里关于这些作者的论述。倘若试图来评论结构主义,则将意味着过多地转向文学批评和人类学。

考虑到篇幅和我自己的倾向,我将关于道德哲学的阐释仅限于20世纪的上半叶。在称颂近一百年来形式逻辑这一学科所取得的非凡进步时,我没有涉及数学的技术细节。这不是说我避开了逻辑哲学,相反,从我的著述中形成的论点之一就是要指明一种重点的转移。它反映在罗素两本书的标题上,即从《我们关于外部世界的知识》转移到《意义与真理的探究》。

在写到罗素、摩尔、詹姆士、赖尔、维也纳学派以及本质主义时,我十分随意地引用了我自己以前出版的著作。假如这些重复使我的读者感到烦恼,我只能请求读者谅解。正如以前多次

做过的那样，我对吉达·克罗利夫人为我的几乎辨认不清的手稿打字和帮助我准备本书的付印所做的一切，对罗莎妮·理查森夫人为我修改的贝特兰·罗素一节重新打字，在此一并致谢。

A·J·艾耶尔

1981 年 12 月

目 录

第一章 哲学的遗产

哲学史家面对的困难之一就在于，对他来说，他所要研究的课题根本不是明确划定范围的。不仅对于哲学与其他学科尤其是自然科学的关系的流行看法随着时间的发展总是在不断地变化着，而且在每一特定时期，那些被认为是从事哲学探究的人们在目的和方法上也可能有非常大的差异。如果这不过表明"哲学"这个词的用法是相当不严格的，那倒也罢了。如果能够有效地区别开适合于哲学这一称谓的各种不同种类的探究，那么我们就只须给它们贴上不同的标签，并听任词典编纂家们去枯燥无味地决定这一整套标签是否应当归类于"哲学"这个标题之下，或者另外某种对哲学这个词给予涵义更窄的归类法是否更加适宜。令人遗憾的是，情况并不这么简单。纵然我们确实划分了哲学中的各门分科；诸如逻辑学、知识论、心灵哲学、语言哲学、伦理学和政治理论，但在这些分科本身之内也已经形成了有关哲学的目的和方法的互相冲突的观点。这种情况甚至发展成了这样一种争论：这一学科中的某个所谓分科（例如形而上学）究竟是否是一种真正的探究。而且即使在这里，这些分歧也不太可能（如果有过的话）如此简单地只是对具体使用或最有效地使用一个词所产生的分歧。相反，这些分歧乃是由对世界以及人在世界中的地位的不同看法而引起的。

正因为这些分歧是如此持续不断，以致哲学总是受到指责，说它未能展现任何进步，这种指责尤其不断地来自自然科学家。柏拉图和亚里士多德在公元前4世纪提出的那些问题，至今仍然被争论不休。而且所有这一大段时间内的工作依然没有使我们更接近于找出一个哪怕只是大多数当代哲学家能接受的答案。我认为，尽管表面现象对这种责难有利，但这种责难归根到底是不公正的。我们必须承认，如果在哲学中有任何进步的话，它也不会采取自然科学的进步所特有的那种直线形式。物理学史家能够说明：托勒密的天文体系在15世纪如何为哥白尼的日心说体系所取代；而哥白尼的体系如何导致了一个世纪以后的开普勒和伽利略理论的发展；这些理论在牛顿的经典力学中如何得到改进和结合；牛顿的原理在19世纪如何又与克拉克、麦克斯韦尔的电磁理论——此理论也建立在法拉第的发现之上——发生抵触；而这些冲突又如何在爱因斯坦的相对论中得到解决。即使开普勒的那些猜测仍然可以放在它们的历史环境中来有效地加以研究，但这些猜测却不会是作为爱因斯坦理论的对立面而成立。物理学的理论就像技术仪器一样，工作一个时期之后就要被取代。然而这种变迁也不是永远一帆风顺的，不过无论新的理论可能多么革命，无论它如何大量地打破以往公认的概念(就像量子论那样)，只要它证明了自己有作为说明和预测工具的价值，它就会被人们普遍接受。

而哲学则是另外一回事。哲学史家确实也可以追溯一个哲学家对另一个哲学家的影响，这种情况尤其发生在作为一个专门“学派”的范围之内。例如，哲学史家可以说明：贝克莱如何反对洛克，以及休谟以何种方式既继承又摈弃这两位哲学家的思想。哲学史家甚至还能更进一步在不同学派的成员之间建立联系。他可以说明：17世纪近代西方哲学的奠基人笛卡儿在

什么程度上仍旧使用了中世纪的概念。他可以揭示,康德如何由于看到拒斥休谟的必要性而受到鼓舞,而黑格尔在他的转向中又如何受惠于康德。然而,这里不存在这些哲学家中的某一位取代另一位的问题,除非是在这种意义上:某一位哲学家的著作一个时期内或许更时髦些。一个人尽可以坚持说,在康德和休谟之间的争论点上,休谟是正确的而康德是错误的,洛克比贝克莱或休谟更接近真理,正是黑格尔采取了背离康德的错误转向,等等,但这种说法并不剥夺上述哪位哲学家在哲学上所要求的权利。一个人完全可以在充分理解亚里士多德对柏拉图的批评时仍然是一个柏拉图主义者,而且并不忽视自柏拉图以后不同的哲学家们所采取的所有立场。

那么,哲学的进步又在哪里呢?我认为,要找出答案就不应把重点放在一批杰出人物对这一学科所作的贡献上,而要格外关心一批循环呈现的问题的演变。这些问题中最主要的也许就是客观性问题,它有时表现为实在论者与唯心论者分野的根源,有时表现为绝对真理说和相对真理说的争论点。这个基本问题就是:我们是否并且在何种程度上有可能不依赖事物与我们的关系而按照事物的本来面貌描述事物。这里如采取相对主义的立场那就必须对以下问题作出明确的答复:参照框架是由人类总体提供的,还是由这一或那一社会提供的,是由人类发展不同阶段中的某个社会提供的,还是仅仅由人自身提供的?此外,实在论者与唯心论者之间的分歧还有许多方面,它们包括关于心和物的构造及其相互关系上的一系列互相抵触的观点,这一问题反过来又要求对人类知识的特征和范围进行探讨。

对我们认识能力的估价不仅为不断提出挑战(这种挑战由于要求新的回答而刺激了理论)的怀疑论哲学提供了一个主要入口,而且也为更进一步划分唯理论哲学家和经验论哲学家做

了准备。在这里,争论又按照划分理性与经验的界线之明确程度而采取不同的形式。但是大体上一个经验论者的标志就在于他注重感性知觉,他即使不把感性知觉当作任何关于“外部”世界的真实信念的惟一合法来源,至少也是作为任何可接受的理论必须服从的终审法庭。持这类观点的人们所遇到的障碍就是逻辑和数学这两门“纯粹”科学的发展。因为逻辑和数学似乎具有一种非由感觉观察赋予的可靠性。长期以来,有人一直采用下述方法来消除这种障碍:通过将这两门纯粹科学与其他的自然科学命题之间的差异看成至多只是程度上的差异从而使它们也要根据进一步的经验进行修正,以达到否定这种可靠性的目的。另外也有人采取这样一种方式:姑且承认逻辑和数学的那种可靠性,但却把它看作是我们赋予逻辑和数学的赠品。根据这种观点,这两门学科就不过是清楚地说明了我们加给逻辑符号或数字符号的那些意义的重要性。逻辑和数学是有用的推理工具,但不是对实在的描述。伊曼努尔·康德提出了一个折衷意见:至少就数学而言,它的命题的必然性来自我们在空间和时间中对这个世界的安排,这才是我们的理解力可以接受这一必然性的先决条件。这样就使这些命题所描述的不是自在的实在本身,而是我们不能不以之与实在打交道的那种方式的结果,或者不如说是我们对这个结果的贡献。康德和他的追随者们所特有的这种特殊形式的相对主义是否应当被接受,这又是一个有争议的问题。

经验论者一致同意,感性知觉在他们的知识论中具有头等重要的地位,但是对于什么是感性知觉,他们的观点却并不一致。被公认为近代经验论奠基者的约翰·洛克从唯理论者勒奈·笛卡儿那里继承来的看法是最通常的看法:视觉、触觉或任何其他感官的直接对象就是他们所说的“观念”,这种“观念”

被他们以及大多数(虽然不是全部)采取类似出发点的人看成是心理的东西,这些东西离开了它们在其中得以成形的特殊感觉就根本不能存在。一般说来,坚持这种立场的人总是把我们通常认为看得见摸得着的物理对象当成知觉的间接对象。它们只是靠着被推论为我们感觉的原因才被看成是为我们所知的。这就是提出了这种推论如何才能被证明是正当的问题,并且还要考虑关于这些物理对象上的性质的不同意见。这些对象在多大程度上类似于它们的感觉效果呢?另一些也自称为经验论者的哲学家一直反对引进"观念"这一类东西作为直接的感觉予料,其理由是这种做法人为地把人封闭在个人的世界里。他们把物理对象看成是可以直接感知的。倘若如此,则又产生这样的问题:他们是否公平地对待科学的证据,后者不管怎样对所有的知觉理论都提出了一个问题。他们必须解释粒子或其他符合当代物理学概念的对象如何与日常物理对象相联系的,后者在常识看来是具有可感知的性质的。

对唯理论者来说,数学之所以可以作为一种范例,不仅是由于数学本身要求的那种确定性,而且首先是因为数学运用了演绎推理。唯理论者的典型主张是:人都赋有一种理智直观的能力。他们把真理归结为这种能力所证实的各种命题以及从这些命题逻辑地推导出来的一切。他们的理想是要发现尽可能少的自明前提,对这些前提加以演绎就能产生关于实在的完整描述。当唯理论与唯心论相结合时——如像黑格尔和他的后继者那样——实在就相等于一个完整一致的判断体系,而不等于该体系的组成部分可能指涉的、不属该体系的其他东西。在某些情况下,例如在笛卡儿那里,演绎的或自称演绎的方法是用来证明同时代科学的各种理论的;在另一些情况下,这些理论则被指责为不能满足理性的这种要求。因此,新黑格尔主义者布拉德雷

和麦克塔加特(McTaggart)毫无顾虑地坚持,无论是空间、时间还是物质最终都不是真实的。如此截然区分现象与实在确实一直是西方哲学中一个相当不寻常的特征。但是,即使更谨慎周密的唯理性论者如莱布尼茨和斯宾诺莎——他们把自己的体系看成是符合他们时代的科学的——也对这个多半与常识信念不相符合的世界作了辩护。这里的一个原因是,常识一直倾向于根据表面价值来看待感性知觉的证据,而在所有的唯理论体系里感性知觉则都是不受重视的。这方面柏拉图提供了一个很著名的例子。他认为日常接受的易变无定的对象只具有较低级的实在,只有在它们具有了一种无始无终的抽象形式体系时,他才愿意承认这些对象。实在的标准就是由这种抽象形式体系所设定的。

抽象实体的实在性一直是一个不无异议的论题,更不必说把这些抽象实体当作评价实在的一种样板了。它也包含在另一个永久的哲学争论领域之中。这个争论有若干方面,其中最突出的一直是在技术上以共相问题而著称的东西。共相的最简单的定义是:共相或是一种性质或是一种关系,而性质和关系的身份问题又是一个历来争论不休的问题,这种争论既涉及性质与关系的相互关系,又涉及它们与它们所代表的(如果有的话)那些特殊事物的关系。与柏拉图的形式说极端对立的是“唯名论”。唯名论认为,事物具有共同性质同人们对事物选用了相同的标签是一回事。在柏拉图与唯名论之间,我们可以看到亚里士多德的观点,即尽管共相不能独立于它们寓于其中的事物,它们仍然是实在的;在中世纪得到某些人赞赏的“概念论”理论则认为,概念是精神的,而事物自然要归类于概念;莱布尼茨主张的理论则企图把关系消解为性质;而与之相反的是温和的唯名论。这种唯名论用特殊的相似性关系来代替共同性质,这种相

似性关系使对象分成各种类，每一类对象都是靠它们与某种特殊典型的相似性统一在一起的。

颇为奇怪的是，力主这种唯名论的贝克莱也坚持事物是性质的集束。这是因为他发现了物质实体的概念没有任何意义，他摈弃了其他经验论者提供的任何种类的实体，它的在洛克的模式中总被看作是一种支承着诸属性的集合的“多少未知的东西”。在那些发现有必要将特殊的具体对象与它们的属性区分开的哲学家中，又一直对这些问题有着不同的意见：当这些特殊对象共有一切相同的一般属性时是否在数量上有差别，具有一种或全部属性对于使它们成其为所是是否必不可少，我们是否必须至少把某些特殊对象看成是在时间上永存的、或者把它们“还原”为一系列的事件。成问题的不仅仅是实体概念。属性也被看成是可疑的，并且有人提出属性应让位于类，而类才是我们应当赞同的惟一抽象实体。可是这个建议继而又遭到反对，其理由是，如果承认了类就违反了不能有两个实体具有相同基本内容的“唯名论”原则。例如，假使准我把我自己同只有我才是其中的元素的那单元类分别看待，又把这个类同像空类一样根本就没有元素的那些类的类分别看待，我就能变出越来越多的东西，想要多少就有多少。

防止这种逻辑上的叠床架屋的一个方法是，否定除个体之外的一切东西的存在。人们也许认为，这样做仍然是对抽象实体的另一种责备方式，但事实证明并非如此。在这种唯名论中，一个个体不必是靠其时空定位就可充分地与同类的其他事物相区别的某种东西，那种区别是对一个具体个别物的要求。一个抽象实体，例如一种颜色，当它作为各种各样的混合总体中一个单一要素而起作用时，就可以将它看作一个个体。所有的唯名论者都同意接受以“奥卡姆的剃刀”而著称的奥卡姆原则——即

避免不必要地增加实体。如果说在这个原则下唯名论者对什么样的实体是必要的这个问题仍然有不同的意见，那么这主要是由于在回答这种必要的东西是由什么组成的这个更深刻的问题上，唯名论者不仅与唯理论者看法不同，而且其内部也有争执。

企图取消柏拉图共相观的人历来试图将之归咎于所谓误将普遍名词当作名称这种明显错误。无论这种论证的说服力怎样，它确实说明了这一点：在对殊相和共相的相关身份所采取的不同观点与对我们对单称名词和普遍名词的使用所作的不同解释之间有着密切联系。例如，赞成相似性关系而摈弃共同性质就是明显地从以下论点分化出来的，即我们是通过一种抽象的过程逐渐理解普遍名词的，这种抽象过程指导我们去挑选事物彼此相似的各种不同方式。另一个例子是，在事物是性质的集束这种论点与单称名词可以转换为谓词这种信念之间有着一种明显的互相对应状况。更一般地说，被归结为抽象实体的实在，一直被某些人看成是对发展一种充分的意义理论来说必不可少的东西，而另一些人则把它看成是灾难性的东西。问题就在于，一系列声音或书写标记如何会成功地起着代表异于它们自身之物的记号功能。显然，这并非只是关于它们的有形结构的问题。一个书写标记具有如此这般的大小和形状，仅仅这一个事实还不能说明这个标记是一个单称名词还是普遍名词。单凭一系列声响的听觉性质也不能使这些音响成为一个陈述句，这种发声可能是正确的，也可能是错误的。如果声音和文字呈现了词和句子的特征，这是因为我们对它们作了如此的解释。但这种解释又表现在哪里呢？对这个问题的简单回答是，这种解释就表现在我们被声音和文字所引导而集中注意于一大批抽象实体中的某一个。因此，“r”、“e”和“d”这一串字母就通过给一个操英语的人呈现红的概念而成为英语“red”(红)一词的文

字。对一个操法语的人来说，同样的功能也可以由“r”、“o”、“u”、“g”和“e”这一串字母来实现。同样，英语语句“All is lost save honour”和法语语句“Tout est perdu fors l'honneur”都获得了意义，而且意义相同，因为它们都被理解为“表达”了这样一个命题：“除了荣誉一切皆可失。”这类概念和命题被假定为是客观存在着的，不管它们是否曾引起任何人的注意。而这些概念是否实际上应用于什么事物，或者这些命题是真还是假，也被看成是与这些概念的存在毫不相干的。

这个理论遭到了那些追随针对“唯心论”而提倡对知觉采取常识态度这一观点的人们的激烈反对。他们争辩说，在我们的言词与想谈论的事物之间插入抽象实体，这不是设置了一座沟通的桥梁而是设置了一个屏障。只告诉人们这类陈述是一些意谓命题的句子，没有提供任何关于意义的解释：这就像我们想知道什么是营养，而得到的回答却是，我们吃的是食物一样。把符号看作刺激这种因果研究的东西似乎是更有成效的。可是，人们努力使符号的意义与运用它们的理由同解释它们的人的相关行为联系起来，这种做法长期以来未能如愿。或许我们必须将某个语义概念——例如“真理”或“指称”——看作初始概念。但是，即使依赖这个有利的基础，也还要建立一种使人满意的意义理论。

在道德哲学领域中，我们可以看到相似的意见分歧。在这里也一直有人主张，通过直觉能够知道如此这般的一类行为是绝对正确或错误的，或者如此这般的事态本质上是善的或恶的。那些持这类观点的人也许对像“正确”、“善”、“责任”和“义务”这些道德词项互相作用的关系意见有分歧，但是他们都至少用其中一个词项来形容它的持有者实际具有的一种特性，而且不管这些词项对人们产生的影响或者人们对它们的态度怎样。他们

认为，虽然这些特性可能伴随其拥有者的物质和心理的特性产生出来，但它们本身却不落入其中任何一类，在这个意义上它们是“非自然的”。

某些拒绝承认道德命题的真理可以靠直觉来认识的哲学家持有这样的观点：道德性质乃是他们所说的道德感官的对象。由于这些相信道德感官的人将非自然的性质当作神秘的东西而不予考虑，这就不仅仅是名词上的争论了。他们的道德性质观毋宁是，道德性质具有与颜色相类似的地方，如果颜色不被当作物理对象的内在属性，仅仅作为通过物质感官从这些对象那里接受来的“观念”的话。道德命题的真理也就相应地是依赖于我们对它们所指涉的各种情景的反应而构成的；不管这种反应是说话者本人的，还是他所属的那个社会的一般成员的。确实有一种不断扩展的趋向，它否定道德陈述具有任何真值，除非这些陈述仅仅是对公认的准则的作用的描述。此外，它还认为，道德陈述仅仅表达说话者的评价，这种评价可能期望由此诱导他人也有同样的评价。

这些并不是自然主义的伦理理论可能采取的惟一形式。将善与快乐相提并论和将恶与痛苦相提并论一直是一个悠久的传统，而那些遵循这一传统的哲学家有时主张追求自身最大的快乐才是正确的，不过更多的时候他们是主张：一个人应当在“造成最大多数人的最大幸福”的意义上来努力追求最大的功利。那些以欲望的满足来解释快乐、但并不假定其欲望只是趋乐避苦的人或许也接受上述观点。这里也有这样的问题：这种意义的功利标准是否应当适用于说明每一个别行动的情况，或者说，每一个别行动只要服从某个准则——遵守这一准则一般是有益的——是否就足够了。

唯理论者与经验论者之间的冲突甚至扩展到政治理论领

域。这方面的争论是：人是否相信自然权利或自然的正义这类东西，或者说，是否必须根据每个特定社会成员都要接受不同的或共同的利益的观点来为每项政治义务形式找出一个约定俗成的基础。

我们已经看到，唯理论和唯心论不是永远结合在一起的。当二者合一时——例如在黑格尔及其追随者那里，它们往往与一元论相合，在实在的概念上则强调实在的统一性。一元论与多元论之间的对立——此对立又有许多不同的方面——是哲学上的第三个主要分野。极端的一元论把一切事物的统一看作一个逻辑问题。在这种精神指导下，从巴门尼德（生于公元前6世纪）时代起，后来的那些形而上学家都始终否认变化和运动的实在性。有时候他们的观点又建立在这样的假设之上：一切关系对于它们的关系项来说，都是内在的，在这个意义上，这些关系有助于构成它们所联系的事物的同一性。既然任两个事物都是多少有联系的，如果这关系只是时空上的联系，那就会得出一个惊人的结论：如果不指涉一切事物，就不能指涉任何一物；因为在说任何一个对象存在着时，我们就暗中断定了其他所有对象的存在。为了避免得出以上结论，一些形而上学家又采取另一种几乎同样荒谬的观点，即我们绝不可能指涉任何事物。其结论是——他们不回避这个结论——我们关于这个世界所说的一切都从不会是完全真的。

极端的多元论认为，一切关系都是外在的，因而任何对象的存在在逻辑上都不依赖任何其他对象的存在。这里有一个困难：逻辑的独立性是用来描述所论对象的那种方式的功能。一位作者与他的著作的关系是外在的，从这个意义上说倘若他没有写这些著作，他仍然会存在，但正是由于我们把他描述为这些著作的作者，他就被内在化了。因此，必须更谨慎地系统阐述极

端多元论者的这种观点。必须这样来理解：他既主张大量的、也许是无限多的事物存在着，又认为这些事物中每一个都是独立的，这就有可能找到描述每个事物属性的完满方法，这就是：这些属性中没有哪一个不是既存在又独立的，而且绝没有对哪个关系属性的把握是对承认事物同一性所必不可少的。这是一种很强的条件。如果要允许多元论者的客体具有时空位置，或许必须将这条件弱化一些。因为这将是这些对象同一性的一个方面，并且可以把它们位于时空系统中看作是对其独立性的背离。不过，下述事实使这种背离又有所减缓。即这些对象占据它们所占据的空-时位置，这始终具有偶然性。即使对于任何特定对象 X 来说，必定存在着在空-时上与它相联系的某些对象，然而却不存在与它必然有如此联系的个别对象 Y 和 Z。

如果组成这个体系的诸要素是可观察的，而且也有一种方法来确定，对每一个这样的属性是否有一个特定的要素拥有它，那么描述这个体系的一切命题都能够互相不受干扰地接受检验。一般说来，科学理论不可能这样，因为它们使用了不太严格的方法来适应那些支持它们的可观察材料。结果是当理论和观察相互抵触或表面看来相互抵触时，绝不可能只有一种方式使二者恢复和谐。如果接受知觉的证据，理论的某个部分就必须加以修改或抛弃，但是，应当作出哪些改变，我们可以自由选择。人们有时采取这种说法：科学理论的命题面对经验的证实，这种证实不是个别的而是整体的。某些哲学家将这种“整体论”更推进一步，说：每个被证明合格的观察都使我们的全部信念面临着危险，但是，这肯定是一种夸张。应当承认，我们不能事先说出我们的探究将把我们带往多远：一项化学发现可以导致我们改变对艺术作品的看法；一个新的历史证据可以使以往过于轻易地被抛弃的某个医学假说重新建立起来。然而尽管如此，

科学实验的成功还是取决于我们能否将我们的一小部分信念视作与其他信念不相关的。我们要是无法把可入选的领域减少到易于处理的范围,就根本不能希望揭示特殊的原因和结果。我们也许永远不能完全确定,我们是否没有忽视某些相关的因素;可是,倘若每件事都相关,那么一切都不可能确定。即使在流行病的发病高峰期,一个医生也只能并且实际上必须一次治疗一个病人,他的医术不会由于考察了早期罗马帝国的政治而似乎有所提高。

上述讨论不是在驳斥这样的一元论观点:对一切事物最终都要用支配同质分子活动的定律进行解释。它至多是坚持认为:即使上述一元论的说法是正确的,这些定律在具体场合中的应用也取决于有限的特殊情况。这种观点是否被视为正确,这不是一个纯哲学问题。要决定某种具体科学向另一种科学的"还原",如生物学还原为化学,或化学还原为物理学,这是科学哲学的任务。然而,一旦确定了这些要求,是否能实现这些要求就属于科学发现的问题。进一步说,一旦确定了关于同质性的条件,是否能满足这些条件就属于物理学的问题。物质的"最终"粒子是同质的这种说法,就"最终"这个词的任何较自然的涵义而言,都不是指那种在物理理论和实验之前就可以认为不成问题的东西。

物质概念本身不是没有问题的,心的概念同样如此。这两个概念与外向性和内隐性的概念混淆在一起,可是它们并不是完全平行的。例如,阴影、映象和蜃景是外向性的,但如果称它们是物质的,人们或许就不无犹豫;思想是精神的,但是,思想不可能是外向的,这一点并非很明显。有些哲学家坚持认为,思想也是物质的。他们的观点是:一切事件都是物质的,但其中有一小部分也符合精神的描述。另一些哲学家继承一种相反的一

元论方法。他们争辩说,被认为是物理对象的事物不过是一些感觉的类——无论这些感觉是真实的,还是可能的。另外有一些哲学家主张,心和物都是用经验的“中性”元素构造的,它们的区别仅仅在于,这些共同的元素之间各种关系有所不同。

关于这个问题有各种不同的观点。斯宾诺莎认为思维和物质的广延都是单一实体的样式;笛卡儿和其他一些哲学家则认为,既存在精神实体,也存在物质实体;贝克莱主张惟一存在的是精神实体;霍布斯和其他人的见解则是,只存在物质实体,但某些物质实体不可避免地具有精神的属性。有些哲学家感到有必要免除实体概念而代之以属性的共同出现。然而,他们中间又会产生以下问题:这些属性是否都是纯精神的,或者纯物质的?某些属性是否既是精神的,又是物质的?或者说这些属性是否属于两个不同的种类,它们都不能互相抵消,在这个意义上说,一类的分子无论在逻辑上还是在物质上都不能与另一类的分子相等同。可是,这又会产生关于这些属性的因果关系问题,但在这点上人们已经选择了它们是相互作用的观点,即物质属性因果地依靠精神属性,因为物质属性的存在依赖于被认识;而精神属性因果地依赖那个“拥有”这些精神属性的人的物质状态,不管这个人可以被看成是如何构成的;精神的属性只具有精神的结果,因而它们并不是因果地起作用,它们是物质属性的结果,但它们本身不是任何事物的原因。主张这种观点的人相信,物质世界是一个封闭的系统。他们认为,如果一切东西归根到底都可以得到说明的话,那么一切发生的事情就都可以从物质方面来说明;不过也存在着精神的现象,它们本身并不是物质的,尽管可以对它们作物质的说明。

最后,多元论可能采取这样的观点:否定存在一个单一世界的形式——这个世界等待着我们用叙述、科学理论、甚至艺术

再现的形式以不同程度的真实性来把握它。我们用不同的概念系统、不同的衡量标准、不同的表达和示范方式能够构造多少个世界,也就有多少个世界。我们对任何一个这样的世界的说明总可能多少是准确的,我们对它的陈述总是多少可以接受的。然而,当两个竞争的体系发生冲突时,可能没有任何方式在二者之间进行裁定。这时,要追究哪一个是正确的也许根本没有意义。这种观点的长处在于这样一个自明之理:我们不可能脱离描述任何一种世界的方法来构思这个世界;短处则在于它混淆了事实和幻想。虽然多元论有许多吸引人的观点,我们还是不愿被迫承认"怎么认为都行"。

在着手回顾上述各种哲学观点时,我曾明言,我的目的是表明,哲学也能取得进步。但是,看起来或许我所达到的恰好相反。如果在这一学科领域继续存在着如此多的相互冲突的理论,而每种理论都有其坚决的支持者,那么哪些争论可以被说成是哪怕以往暂时地解决了呢?如果这些争论中没有一种是已经解决了的,那么又怎能设想这种进步呢?我的答复只能是:哲学的进步不在于任何古老问题的消失,也不在于那些有冲突的派别中一方或另一方的优势增长,而是在于提出各种问题的方式的变化,以及对解决问题的特点不断增长的一致性程度。正像在猜谜游戏中,游戏者尚未发现答案,但是他们已经缩小了可能找到答案的范围。我将用一些具体的论点更详尽地解释这一点:

(1) 20 世纪哲学——无论哪个派别——的一个非常显著的特征是,它的自身意识不断增长。哲学家们比以往更认真地对待他们的行动目的以及实现这个目的的适当方式。这主要有两个原因。首先,在自然科学以及较小范围地在社会科学中,都取得了引人注目的进步。其次,哲学在 19 世纪与自然科学分离

开来，这部分地是由于各门科学坚持它们各自的自主性，部分地是由于哲学卷入了浪漫主义的运动。尽管在18世纪末进行写作的康德能够将哲学作为各门科学的女王来谈论，人们却既没有承认也没有严正要求恢复这种权力。在这一点上值得注意的是，形式逻辑最近倾向于使自身从哲学的总体中独立出来，其原因恰恰在于它是哲学这门学科的一个分支，而哲学在这整个世纪中一直都以一种科学的方式在进展着，因而它的分支也就要求对它本身的研究应有科学的把握。

(2) 这并不否定有一个逻辑哲学的领域，正像有物理哲学、历史哲学、法哲学，或者艺术哲学等领域一样。人们历来承认，尽管哲学可以求得对这些学科的什么样的阐明，但它并不与任何这类学科发生竞争。艺术哲学家并不提供写诗或绘画的诀窍，但他确实可以讨论象征手法的本质。讨论一首诗或一幅画可以据之自称为真实的那种感受力(如果有的话)；他可以力图为评价一件艺术作品提供标准。同样，物理哲学家不从事物理学思索，新的行星或粒子并不进入他的认识范围；但他可以尽力使一些物理学概念，例如概率的概念或者实现一项功能的概念的界限更加鲜明，但从原则上讲，他的任务是进行解释。他考察物理理论与其证据的关系，考察这些理论结构上的差异，考察理论互相演变的方式、理论对客观现实的预测力以及理论与常识看法的共存性。

(3) 不言自明，哲学是从其他地方获取其题材的，不管这些题材是从艺术或科学领域，还是从前科学或半科学的信仰，或是从日常生活的话语中获取的。哲学的立场是批判的，说明的。迄今得到的发现之一是：哲学缺乏自立的资本。

(4) 尽管构造哲学体系已经完全过时了，但这并不排斥精心制定一种世界观。现在还确实要求这种世界观来体现科学

(可能还有艺术)的裁决。人们已抛弃了这样的标准:一个人可以从所谓自明的第一原理着手推演,并靠着纯粹的反思而达到一种世界图景,它具有独立不倚的合法权力。即使那些谈论我们在制造各种世界的多元论者也必定会承认,我们所描述、表达、或举例说明的东西并非完全都受幻想的支配。宽容是有界限的。如果说我们始终必须通过某副眼镜去观察事物的话,那也并非全都会有同样的结果。我们还必须通过眼镜去看,光戴上它是不够的。

(5)“哲学家的事业就在于告诉人们应当怎样生活”,这种通常的信念尽管有柏拉图的权威,却是建立在一种谬误之上的。它以为道德学是像地质学或艺术史那样的学科,也有着不等的专门知识,因此,正像一个人可以期待一个艺术史家凭借他的能力来决定某张画是否是赝品一样,他也可以期待一位哲学家来决定某种行为是否是错误的。其实哲学家根本没有这种能力,这不是因为在他受的教育中有什么缺陷,而是因为对于道德判断来说,根本没有这类他可以把握的作为权威性指导的东西。就生活品行而言,哲学家根本不具有高于其他人的专业性优点。20世纪所达到的对这个事实的认识使道德哲学家们把他们的题材看作是技术上称作第二层次的题材之一。他们不再试图制定道德格言,而毋宁是关心道德词项的定义、价值判断的划界,亦即这些判断是否应当与事实陈述相区别,假使如此则又如何区别。近来,一直有一种倾向,它要驳回道德哲学应当局限在这些问题之内的裁决,不过它并不否认这些问题是重要的。即使道德哲学家可以自称根本不具备专业性知识,也没有理由说他不应当提出比方说一种新的正义理论,如果他认为这个理论值得被普遍接受的话。同样,也没有理由说他不应该将他的智慧用于解决类似人在什么时候(不管什么时候)可以有杀人的权力

这样的具体道德问题。从事这类课题研究的人是否应当被说成是在搞哲学，这只是一个完全无关紧要的用词问题。值得考虑的是他们论证的广度和合理性。

(6) 通过长期讨论使一个问题获得更鲜明的轮廓，这方面一个很好的例子是关于自由意志这棘手的问题。一切自然事件、从而一切人类行为都是因果决定的这种论点以及人作为道德主体不受因果必然性支配这种论点，一直被看成有着直接的冲突。这种看法已经证明是简单得容易令人误解了。它掩盖了许多需要清理的难点。首先，如果决定论不过是相当于这样一种要求，即对每个自然事件都可以作某种概括，那么决定论的论点实际上是空洞无物的。只有当那些被认为是在某特定范围内起支配作用的规律实际上被指定时，它才能获得内容。其次，必然性不过是指，所谈及的事件都适合因果模式；如果不是这样，那就根本不需要谈论必然性了。要是说该事件因而注定要发生，这将是极大的误解。事实上，至今尚不能表明人类行为要服从这种意义上的规律，但发现它会如此的可能性则不能排除。为了讨论起见，我们不妨设想一下，生理学已经发展到可以为所有人类行为提供解释的地步，但由此并不能就得出结论说，人的行为也不能按照他们的欲望和信念来解释，正如虽然可以根据一部下棋机的程序和结构来解释它的棋路，但不能因此认为不能根据它们在游戏中的功能来解释它的棋路一样。简而言之，即使已经证明人们的行为是因果地被决定的，也不会损害他们要求成为理性主体的权利。但是，由此就能说人的意志是自由的吗？这又是一个不明不白的问题。假如这个问题就在于人们是否能做他们所选择的事情，答案显然是，人们常常能这样做。但是，这种答复在误入歧途的一神论者们看来是不充分的，他们声称要在上帝给予人类的自由意志这赠予中发现一种根据，以

此来免除上帝对世界上所有罪恶的责任(他们认为这世界是上帝创造的)。一神论者要求的不仅是人能经常自由地做他们所选择的事情,而且这种选择本身也是自由的。可是我们如何理解这种要求呢？是说有时候人的选择不能从因果上加以解释呢,还是说人在选择他们所作所为时并不总是有理由的？第一种回答一定被看成是值得怀疑的;第二种回答也许完全真实。但是即使两者都对,这又是什么意思呢？我们真想断定,只是就人的行为是不可解释的而言,人才是应负责任的主体吗？我们的一神论者可能要抗议说,这是在歪曲他的观点。他想要赋予人们的是自我决定的力量。但是他所设想的这种力量又是什么呢？如果不是指有时人们的行动是自发的,或者换句话说有时人们行其所行只是一件偶然的事,那么它就根本没有任何意义。但是只有靠偶然性才被授予的责任又算是哪类责任呢？人们只能得出结论：自由意志的"神学"概念是完全混乱不堪的。

值得思考的是,这种混乱是否已经扩展到了渗入我们日常的法律判断与道德判断之中的哪种自由意志概念,这种自由意志概念还渗入道德判断所认可的自豪或羞愧、感激或怨恨、尊敬或侮辱这些情感态度中。我坚决倾向于认为,这种混乱的确已经扩展到了这些领域之中了。因此,我们的道德判断和法律判断应当清除这种混乱。与此同时,我也怀疑,我是否能够放弃为了有利于严格的科学探讨而对自己和同人们所谈及的那些态度。即使能够,我也怀疑自己是否愿意这样做。因此我想,只有在自由意志的概念所造成的神话是有益的时候,才允许保留一种混乱的自由意志概念。

(7) 哲学研究人类思维,而这种研究的线索就是分析语言的用法——近来这一直被称作一种发现。前半句话过于泛泛,以至无关紧要,尤其当我们不把有许多研究人类思维的途径这

一事实当作一回事时。例如那种通过心理实验的纪录进行研究,就不属于哲学研究途径。尽管并没有理由说一个研究(例如)知觉机制的哲学家就不应当吸取这种途径的研究成果。而后半句话则还需要弄得更精确一些。语言研究有许多方面,然而并不是所有这些方面都对哲学产生显著的影响。例如,虽然对于我们通常译成"实体"或"原因"的这类词来说,它们在不同的语言或在同一种语言的不同阶段所有的不同的意义中也许又有某些对哲学有启发的东西。但是,从比较语文学或从对各种词源的刨根问底中能引出什么哲学寓意,就不清楚了。然而尽管如此,的确有许多哲学传统问题已经被认清其本身是与语言问题紧密相关的:例如,自身同一问题与对专名和其他单称名词的用法的分析紧密相关,共相问题与对普遍名词的用法的解释紧密相关,真理问题则与说明陈述句的判定紧密相关。还有一个要点是,对词的用法所作的分析可以作为揭示这些词所指谓的东西之本质的一种方式。例如,如果我们能指定"X 记忆 Y"这种语句形式得以满足的那些条件,我们就已经回答了记忆是什么的问题。

(8) 依我看来,如果我们要用一句话来概括哲学发展至今所达到的这个阶段,那么我认为选择"证据研究"要比"语言研究"的说法更好。证据研究包括了语言研究,因为为了发现什么东西证实了一类命题对另一类命题有所赋予,我们就需要知道这些命题分别得到表达的那些语句意味着什么。这两项工作的确总是结合在一起的。同样也可以这样说:通过分析其中有"回忆"这类词出现的句子而探究记忆这类东西的本质,也完全能被看成是对承认记忆的权利的那些根据的研究。但是证据研究不像"语言研究"看上去那样只限于阐释我们各种信念的内容,它还提出了我们坚持这些信念的正当理由。就此而论,证据

研究是更为深入的;而当我们从最普遍的角度来考虑它时,这确实成了一个哲学问题。最后,我们可以对"证据研究"作足够广泛的解释,使它囊括已回到哲学兴趣最前沿上的两个问题:我们有什么理由肯定存在?存在究竟在多大程度上是我们自己所为?

第二章
叛离黑格尔

在20世纪初,主要受黑格尔哲学影响的各种形式的唯心主义占据主导地位。诚然,马克思和恩格斯曾打算使黑格尔头足倒置——保留他的辩证法,用唯物主义改造他的唯心主义,但他们的观点对哲学界几乎没有产生什么影响,而且在他们的信徒中只有俄国人普列汉诺夫作出了多少有些重要性的独创工作(他的《唯物主义史论丛》出版于1896年)。在德国,作为抵消力量的一直是弗朗兹·布伦坦诺(1838—1916年)所属的那个学派。这个学派最著名的门人亚历克修斯·冯梅农曾提倡一种极端的柏拉图实在论,但是该派中由埃德蒙德·胡塞尔(1859—1938年)①发展起来的现象学,虽然与黑格尔很少瓜葛而更倾向于片面的笛卡儿观点,却具有日益浓厚的唯心主义色彩。在美国,著名的黑格尔主义者乔西亚·罗伊斯在哈佛大学与柏拉图主义者乔治·桑塔亚那以及实用主义者威廉·詹姆士相对抗,后者多半是占上风的。詹姆士(我后面将对他的著作详加论述)实际上是导致黑格尔主义大厦崩溃的主要设计师之一。实用主义创始人查尔斯·桑德斯·皮尔士不像詹姆士那样敌视黑格尔,但他的大部分著作生前一直未发表,作为19世纪卓越的哲学家之一,他的地位直至20世纪上半叶末才为人所知。在这点上他与伟大的德国逻辑学家戈特洛布·弗雷格(1848—1925

年)颇为相似。弗雷格关于语言哲学和数学基础的著作虽然从上世纪 70 年代起已出版,但一直到最近这些年,人们才普遍认识到这些著作的全部价值。

在英国,首要的黑格尔主义者是弗兰西斯 · 赫伯特 · 布拉德雷(1846—1924 年),他对"绝对"的信仰使他的老师都望尘莫及,因为这种信仰已使他走向否定物质、空间和时间的实在性。在牛津,信奉某种常识实在论的亚里士多德学专家、逻辑教授库克 · 威尔逊(J. Cook Wilson,1849—1915 年)虽然有许多学生,但是布拉德雷和他的学生哈罗德 · 乔基姆(Harold Jochim)这两位黑格尔主义者的著作却始终比他们更有吸引力。尤其是乔基姆的著作《真理的本性》(发表于 1906 年),对黑格尔立场的某一重要方面作出了最简洁、最有力的阐述。它着重攻击了真理的符合说而赞成真理融贯论,其依据是:我们不能从构成实在的判断体系中抽取任何假定有符合关系的相对应的词项系列。既然乔基姆承认,我们绝不能制定出完全的融贯所需要的完满的判断体系,那么正如他所解释的,这本书是以怀疑论的语调结束的。

剑桥大学也培养了一名杰出的黑格尔主义者,名叫 J · 埃利斯 · 麦克塔加特(J. Ellis McTaggart,1866—1925 年)。与布拉德雷相比,他更依靠严格的论证,并且更多地致力于拯救现象,然而他没有得出同样的否定结论。他的主要著作《存在的本性》直到 1921 年才发表。但是在 19 世纪 90 年代他已经对剑桥学派的哲学产生了相当大的影响。在受其学说感染的年轻人中有贝特兰 · 罗素和乔治 · 爱德华 · 摩尔。但很快他们都反叛了麦克塔加特。由于他们尤其是罗素对黑格尔主义的驳斥,不仅

---

① 参阅本书第七章。

对英国而且对欧洲各地以及整个英语世界以后的哲学发展具有决定性的影响,因此20世纪的哲学史最好是以阐释他们的哲学事业作为开端。

第一节 贝特兰·罗素

贝特兰·罗素生于1872年,卒于1970年,差两个月即满九十八岁。他的家庭中父母双方都是辉格党贵族。他是著名的自由主义政治家约翰·罗素勋爵的孙子。这位勋爵曾经三次出任首相,1832年曾提出第一个国会改革法案,后来又被封为罗素家第一代罗素伯爵。贝特兰·罗素本人在他的长兄弗兰克1931年逝世之后成为第三代罗素伯爵。罗素四岁前已父母双亡。他是在祖母和家庭教师抚养、教育下长大的。后入剑桥三一学院并取得数学奖学金,1890年他在三年级时转学哲学,并于1894年取得学位。1895年至1901年以及1944年以后他是三一学院兼职研究员,并且从1910年至1916年以及1944年至1949年在三一学院任哲学讲师。除此以外他很少担任学术职务,虽然在1920年至1921年他曾在北京大学任客座教授,1914年及1940年曾任哈佛大学客座教授,偶尔也在英美其他大学作短期讲学。罗素之所以很少担任学术职务原因之一在于,罗素的兴趣在许多方面都超出了哲学。他是一位流畅和多产的作家,在他发表的六十多部著作中大约只有二十本是纯哲学方面的。由于家族的传统,他终身都对政治有着兴趣,而且他第一部发表的著作就是1896年的论德国社会民主党的。成为贵族之前,他曾三次竞选国会议员而未成功,两次是代表工党利益参加,一次(1907年)是作为国家妇女选举权联合协会的候选人参加。罗素曾经四次结婚,三次离婚。他因为政治原因曾经两次

被判监禁。一次是 1918 年,因犯对美军的诽谤罪被监禁六个月,另一次则是 1961 年在他八十九岁时,因煽动民众反对政府、支持核裁军运动,在医院被监禁一星期。1916 年由于他积极活动反对英国参加第一次世界大战,使他不能恢复在三一学院的讲课资格。但是罗素并不是一贯的和平主义者。他赞成武装抵抗希特勒,而且在第二次世界大战以后,他一度相信,至少应当以使用原子弹来威胁苏俄。他的政治观点总是激进的,但是自 1919 年他访问苏联并会见了苏联领袖之后,他始终对共产主义怀有敌意。然而到了晚年,他开始认为共产主义的胜利并不比全面核战争的后果更不幸。

罗素另一个持久的兴趣是在教育方面,在这方面他也广有著述;并且主要是为了他和第二个妻子朵拉·布莱克所生的两个大孩子而写作的,30 年代他与朵拉·布莱克曾办了一所小学。也正是由于他关于教育和道德方面的一些进步观点(这都表达在他的许多通俗著作中),导致 1940 年法庭宣布他不适宜担任纽约市大学的哲学讲座。这桩诉讼是由一位家长在某地牧师的唆使下向全市居民提出来的,甚至不许可罗素本人申辩。从青年时期起,罗素就和所有的一神论尤其是基督教相对立。这种态度表现在他的《为什么我不是基督教徒》这本书中。他是一个最能打动听众的辩论家,是一个对物理学和社会科学都能阐述得深入浅出的普及者,也是一个对他所信仰的自由事业的强有力的鼓吹者。如果他的某些畅销著作(例如使他获得诺贝尔奖的《婚姻与道德》)似乎已过时了,那多半是因为这些著作本身所极力促成的道德风气发生了变化。但是我们这里只讨论他的哲学,而且是比较狭义上的哲学。

一、哲 学 观

正像罗素在自传中所记述的,导致他对哲学感兴趣的是他想找到某个充足的理由以相信数学的真理。当他哥哥第一次向他介绍欧几里得几何时,才十一岁的罗素拒绝要他不加怀疑地接受那些公理。而他之接受只是出于对哥哥的尊重,因为后者把这看成继续学下去的条件,但他并没有放弃他的信念,即认为几何学的命题以及实际上其他数学分支的那些命题,都需要某种最终的证明。他曾一度被他的哲学教父约翰·斯图亚特·穆勒下述观点所吸引:数学命题是经验的概括化,它们是由与它们相符合的各种观察归纳证实的。但是这个观点与他不愿放弃的下述信仰是抵触的,即纯数学的真命题不是偶然地真,而是必然地真。

在所有的数学都可以还原为关于自然数学的命题这个很流行的假设下,罗素提出,这些命题也都可以还原为形式逻辑体系的命题。当时他还不知道弗雷格早在三十年前已经致力于这项研究了。这项工作首先要求发现那种以纯逻辑项来定义自然数的方法;其次要构造一种逻辑体系,它对由它推演出来的算术命题将是足够丰富的。罗素在他 1903 年出版的著作《数学的原理》(*The Principles of Mathematics*)中试图实现第一项要求。第二项要求的实现体现在他与先前的数学导师阿尔弗莱德·诺尔斯·怀特海合作的三卷本不朽之作《数学原理》(*Principia Mathematica*)之中,这部著作在 1910 至 1913 年间问世。有关这项工作的更通俗的阐述是在他的《数理哲学导论》中,这是他 1918 年在监狱里写的,该书于 1919 年出版。

罗素与怀特海所取得的与他们关于数本质上可应用于类的看法相一致的成就在于:既对什么是具有一个特殊的数的类作

了纯粹的逻辑说明,又通过联结类的要素的方法对基数的概念下了普遍的定义。但是,人们或许要问:这项工作除了精致和经济的特点外,它的目的究竟是什么?答复是:罗素认为这种经济是真理的保护措施,正像他在1916年的论文集《神秘主义与逻辑》中所说明的:"两个同样数目的集合似乎具有某种共同的东西,这种东西被假定为这些集合的基数。但是,只要基数是从集合中推论出来的,就不能用集合来构造基数。如果不是从形而上学的特殊假设出发,基数的存在必定值得怀疑。通过将所给予的集合的基数定义为一切相同数字的集合的类,我们就避免了形而上学假设的必要性,因而也消除了从算术哲学的观点看到的不必要的怀疑。"①

遗憾的是,上述解释还留下了一个疑难之点:"不必要的怀疑"是指对是否实际上存在数这类东西的怀疑,但这又是一种怎样的怀疑呢?根本没有数这样的发现会在什么地方作出呢?它又是如何造成的?看来只靠着这种发现可以揭示数不可能还原为类、数字或任何其他方面,这种怀疑才有可能。但是如果这一点可以被揭示,我们是否就得被迫放弃算术,或将算术视作幻想的游戏呢?我并不介意算术是幻想的游戏的说法,因为这个说法恰好表明算术命题不是关于世界的描述,而是一些与人们选用的计算体系相一致的推论规则。但是并非所有数学家都同意这一点,而我又怎能和一位接受实在论论点的人进行争辩呢?

不管怎样,假如罗素当时不同样也为类的存在而困惑不解,假如他的方法能成功地把数还愿为类,那么罗素就不会有这样麻烦了,但当时他未能如此。他的早期哲学著作《论几何学的基础》(1897年问世)和《莱布尼茨哲学批判》(1900年问世)是按照

① 罗素:《神秘主义与逻辑》,第56页。

康德的观点写的;但是在他发表《数学的原理》时,由于摩尔的缘故他已经信仰了一种极端的柏拉图实在论。那时候能够提及的任何东西在罗素看来都可以是一个项,而任何项都可以作为一个命题的逻辑主词,包括像麒麟这样的非存在的实体,甚或逻辑上不可能的实体(例如最大的质数之类),也都被认为具有某种意义上的存在。随后,罗素逐渐认识到,这样一种对增加实体的极度宽容态度表明了(如他自己所说的)"对即使在最抽象的研究中也应当被保留的实在缺乏感情"①。他继续说道:"逻辑必须同动物学一样不承认有麒麟这种东西:因为逻辑恰如动物学一样只关切实在的世界,尽管逻辑具有更抽象和更概括的特点。"②以上说法似乎使人联想到关于逻辑实在论的某些保留,而事实上罗素在另一个方向上是走得如此之远,以致否认了类的实在性而代之以属性这种等值的东西,这样做或许牺牲了他的某些数学纲领。不仅如此,他还摒弃了每个规范性语词的表达都代表一个多少具有存在特性的项的观点。从罗素著名的摹状词理论中可以看到这种变化的原因。他本人将这个理论作为他对哲学的两个主要贡献之一。另一个贡献则是他的类型论。

二、摹状词理论和类型论

导致罗素建立摹状词理论的那些疑难是和他的下述假定相关的:名称的意义等同于该名称所指谓的那个对象。因而一个符号是否是一个名称的问题就与是否存在该名称所代表的对象问题相联系。我们已经看到罗素一度很慷慨地提供了这类对象,但是由于他"对实在的情感"的增长阻止了他的上述做法。

---

① 罗素:《数理哲学导论》,第169页。

② 同上。

也有另一些特殊的困难产生于对名称的滥用。例如,如果像"《韦弗利》的作者"这类指称短语起着名称的作用,而如果一个名称的意义相等于它的承担者,那么就会得出:"司各特是《韦弗利》的作者"的意思不过是"司各特是司各特"的意思。但是,正像罗素所指出的,非常明显的是,当金根特王子想知道司各特是不是《韦弗利》一书的作者时,他并不表示对同一律感兴趣。同样,如果"法国现任国王"这个短语命名了一对象,而且如果关于一个对象所说的话必定非真即假,那么以下两个命题:"现任法国国王是秃子"和"现任法国国王不是秃子"中必须有一个是真的。然而假如我们能列举出所有是秃子的人和所有不是秃子的人,在这两方面的名单里我们将找不到现任法国国王。罗素以他独具的风格说道:"喜欢综合的黑格尔主义者们可能会得出结论说,法国国王戴了假发。"[1]按照这种观点,即使是说不存在现任法国国王这个人物也是有困难的,因为这似乎就是,为了否认其存在是可理解的,则这个"对象"必然具有某种存在形式。用罗素的话说,这个问题就是:"一个不存在的东西如何可能成为一个命题的主项?"[2]

依照罗素的假定,一个名称如果不指谓一个对象就没有意义,但所有的那些困难全都随着进一步的假定而发生,这进一步的假定即是,像"《韦弗利》的作者"和"现任法国国王"这类指称短语都起着名称的作用。而罗素想要牺牲的正是这个假定。他制定摹状词理论是为了表明,具有确定摹状词或不确定摹状词形式的表达式并不是作为名称使用的,因而这些表达式并非一定要指称什么东西,才能对它们所属的句子提供意义。罗素将

---

① 参阅罗素:《逻辑和知识》,第 48 页。

② 同上。

这些表达式称为“不完全的符号”,其意思既是指这些表达式对意义的贡献不在于指谓,又是指它们是易于分析的。摹状词理论的意图就是想说明如何满足这两个条件。

表明上述观点的方式非常简单。它依赖于这样的假定,即在所有一谓项归属于一主项、或两个及两个以上的主项被说成是具有某种关系的情况下,也就是说,在除主项的存在完全被断定或被否定这种情况外的所有情况下,摹状词的使用都带有隐含的断定——存在一个与它相符合的对象。而我们就是要揭示这种隐含的断定,消除摹状词短语,把它们表达为不完全符号,即将它们扩展成为存在陈述,并将这些存在陈述解释为是断定了某个事物(或在确定的摹状词短语的情况下恰恰是一个事物)具有包含在该摹状词之中的属性。因而关于这个理论的最简单解释(表述在《数学原理》中)是将“司各特是《韦弗利》的作者”这样的句子扩展成为“有一个 x,此 x 写过《韦弗利》,那么对所有 y 而言,如果 y 写过《韦弗利》,y 就等于 x,而且 x 也相等于司各特”。同样,“现任法国国王是秃子”就成为“有一个 x,此 x 现在统治法国,那么对所有 y 而言,如果 y 现在统治法国,y 就等于 x,而 x 是秃子”。一个不存在的东西如何能成为一个命题的主项这问题,由于变换了主项而被避开了。这自称的指示短语转化成了一个存在陈述,而这存在陈述在现在的法国国王这情况下恰恰是假的。

不难看出,这个方法不仅适用于具有摹状词短语的语法形式的表达,而且适用于任何带有某一涵义的规范符号。把符号的涵义从符号中去掉使它转变成带有不确定主项的谓项;当这个谓项的主项被发现时,又可运用同样的处理法。因而原有的谓项通过再一次处理后得到扩大,这个过程一直继续到所有谓项的主项或者通过“有一个如此这般的 x”这种代表技术上可知

为存在量词的东西的表达式不确定地得到指涉，或者被一个完全没有涵义的符号所命名。名称履行了集各种谓项于一身的功能，不过除此之外它们纯粹是指示性的。在罗素对摹状词理论作更通俗的阐释时，他常常说得仿佛他把像“司各特”这样的普通专名真的当成他所理解的意义上的名称。但是在我看来完全可以说，既然他主张这类专名通常都具有某种涵义，虽然它们在不同的使用场合可以有所不同，那么他的更一贯的观点应当是：这些专名是隐含的摹状词。如同普通的摹状词一样，它们可以被有意义地使用，即使它们所意指的对象并不存在。另一方面，对可以成为罗素称之为逻辑专名的任何东西来说，一个必要的条件是：逻辑专名的有意义使用应保证它意图指涉的对象的存在。既然按照罗素的观点满足这个条件的惟一符号是那些指涉当下的感觉或内省材料的符号，他在这里便将他的逻辑与他的知识论贯通起来。

摹状词理论最初作为“哲学的典范”[1]受到欢迎。以后，却由于不能对实际使用摹状词短语的方式给予精确说明而受到批评。有人提出这类短语通常不是被理解为隐含的断定，而是对其要指涉的对象之存在的预先假设；以致当指涉落空时，我们就可以说，并不是借摹状词短语表达的那些命题是假的，而是这些命题本身缺乏任何真值。[2] 这种方法确实可以遵循，但是这样做的明显不利在于割裂了命题的论断与真值的论断之间的联系，因为如果“P”根本没有真值，那么“此 P 是真”就是假的。历来受到的另一批评是，我们因使用摹状词短语而获得某个对象的那些语句往往总是不符合罗素所说的那种状态。当我们说

① 例如兰姆赛(F. R. Ramsey)在其《数学基础》第 263 页上所言。

② 参阅斯特劳森：《论指云》，载《心》(1950 年)。

“婴儿在哭闹”或者“水壶中的水开了”，我们并不意指宇宙中只有惟一的婴儿或惟一的水壶，我们让语境来表明所指涉的是这种或那种具体的对象。但是，假如我们必须在这类语句中插入该对象所满足的某个谓项，那么仅指出这样一个事实——即或许有几个不同的谓项都符合这个条件——至少就使以下这点十分值得怀疑：用分析过的语句表达的命题是否在逻辑上等同于用来分析过的语句表达的命题。

假使摹状词理论是用来为它所讨论的语句提供正确的翻译（罗素本人或许这么想），那么上述这种反驳就很严重。但是事实上，不管罗素是否充分意识到这一点，摹状词理论所提供的并不是一种翻译规则，而是一种释义（paraphrase）的技术。它的方法是使使用指称性语词时隐含的信息变得明晰起来，不管这些表达是专名或摹状词短语；或者是要阐明有待从语境中获得的信息。如同罗素后来逐渐认为的那样，①如果集诸谓项于一身的功能可以由共同呈现的关系来完成，就会导致以下结论：指称式表达或单一词项（正如目前人们通常称呼的）并不是必需的，除非或许是作为指示性符号。因为这种结论确实得出了，所以摹状词理论曾被用来对付一个假问题这一点也就无关紧要了，这假问题来自罗素错误地假定了一个名称的意义等同于它所指称的对象的思想。一个名称若有对象则指称它的对象，但它的意义并不就是它的对象：有许多东西对该对象来说都是实在的，比如它有诸如此类的生存空间，或者占有诸如此类的空-时位置，而将这些归之于一个名称的意义则是无意义的。不管是要使用还是理解一个名称（就其任何普通含义而言），都没有必要让这名称一定有所指称。“亚瑟王与撒克逊人交战”这个句

---

① 参阅罗素：《意义与真理的探究》（1940年）。

子的意义是作为历史的断言提出的，无论亚瑟王是否真地存在，这个句子的意义都一样。正因为罗素坚持认为名称的使用应当保证名称对象的存在，才迫使他将名称的指称局限在他所谓的“自我中心的特指词”，并且最终将这些特指词视作像“这个”、“这里”和“现在”那样的指示词。这些词在普通语法的分析中完全不是名称。

即使如此，也要把这些指示词归入单数词类，而且很难确定它们是否也是可以消除的。问题就在于语言是否可能完全脱离讲话语境的影响。“此时我正在普鲁旺斯寓所的阳台上写这些话”这个句子明确区别于下述任何一种句子，它们的大意是：某个句子是由这样一个人写的——他是1979年7月29日早晨在符合某空间坐标的某地符合这样那样的惟一描述的那个人。但是这种解释传达的信息相同吗？如果不同，那它遗漏了什么？有人会说，这个解释没有告诉人们，我就是那个符合以上描述的人。**今天**就是。1979年7月29日，**这儿**就是那个空间坐标所指的那个地点。

尽管指示词的指称可以由进一步的描述来约束，但有人仍然可能感到某种本质的东西已经被遗漏了。那么回答必定是，所漏掉的东西只能被显示而不能被描述，这个答复的含义是：语言不能脱离对语境的依赖。然而记载世界史(包括我写这些话这一事实)的天使不需要使用这样的指示词。也许这里的含义是指：我们就参与世界史，并且根据自己在其中的地位说话，因而是无法断定这个记载史实的天使的立场。或者不如说，我们能够断定它的立场，但是必须返回到我们自己的位置上，以便能够解释我们从这个立场而得出的结论。

摹状词理论的一个重要历史结果是，句子的语法形式和罗素所谓的逻辑形式之间的区别开始通行于世。可是这种区别由

于罗素及其追随者未能完全清楚地阐明逻辑形式是什么，而逊色不少。罗素本人通常的说法仿佛是，事实具有一种句子可以复制的逻辑形式；而潜在于一个陈述句的语法形式中的逻辑形式就等同于真实的或可能的事实的逻辑形式，这个事实会证实这个句子所表达的东西。假如我们不是通过用以陈述事实的语法形式，而是有其他手段来规定事实的逻辑形式，那么上述说法就没有什么问题了。然而实际情况却是：我们依赖其他的根据来确定哪些句子形式传递信息最清楚明白，而且最初安排句子的并非始终是语法形式。这里的一个带普遍性的要点是，看起来具有相同语法结构的句子可以非常不同的方式进行变化。

罗素的类型论产生了类似的影响。这种理论的制定是为了解决罗素发现的一种悖论，它使《数学原理》的写作受到阻碍，并使弗莱格从罗素信中得知后说，数学的基础崩溃了。这种悖论基于这样一个自然假定，即每个属性都有与其相对应的两类对象，一类具有该属性，另一类则缺乏该属性。但是现在考虑的情况是：将这个属性应用于不属于自身的那些类。初看起来这似乎是一个真实的属性，例如可数对象的类本身是可数的；人这个类本身不是一个人。但不是自身成员的类的类是什么呢？假如它是自身的一个成员，它就不是自身；假如它不是自身的一个成员，它就是自身。

罗素解决这个悖论依靠的是他称作命题函项意义的原则，即是说，一个带有不确定主项的谓词表达式，只有当可以作为满足它的入选者的对象范围被确定时，才是确定的。由此可得出，这些入选者不可能有意义地包含任何用函项本身定义的东西。其结果是，命题函项和相对应的命题是按不同等级排列的。可以说作为满足同一层次函项的入选者的对象构成一个类型，其构成规则是：对于一个类型的对象可以或真或假地说出的东

西,对于另一个类型的对象不可能有意义地说出。从而,对于不是它们自身成员的一些类的类,说它是它自身的一个成员,或不是它自身的一个成员,这既不是真的,也不是假的,而是无意义的。

罗素将同样的原则应用于解决其他逻辑悖论和语义悖论,如说谎者悖论。在说谎者悖论中一个用来说及自身是假的命题具有这样的结果:如果此命题为真,则命题为假,如果此命题为假,则此命题为真。类型论规定,一个其真或假要被论断的命题,必须比用来作论断的那个命题低一层次,这样也就可以消除悖论了。由此得出这样的结论:一个命题不可能有意义地断定它自身的真或假。

类型论虽然达到了它的目的,但却是以一种多少有些武断的方式达到的,而且或许付出了过多的代价。例如,它导致数学内部出现一种困难,为了解决它,罗素只得引入一种几乎不能像逻辑真理那样接受检验的特殊原理。此外,一般说来,我们绝不能以相同的方式有意义地谈论各种不同类型的对象这一点绝不是很明显的。例如,我们可以在不同的层次上计算对象,然而我们并不认为,数的表达式如果被运用于与其成员的不同类型的类时,就会具有不同的意义。罗素认为,在以上情况中这种表达式确实有不同的意义。据他说,那些似乎要以运用于不同类型对象的表达式是系统地有歧义的。正因为这种歧义是系统性的,我们才没有注意到。然而事实上倘若不是因为有了类型论,我们完全不会设想在上述情况中存在着任何歧义。

近来比较流行的方法是对语义和逻辑悖论给予分别处理,并试图通过某种其他的非类型论方法来解决逻辑悖论。例如,有一些人主张类的悖论可以由取消这个题目本身而避免:他们坚持说根本不存在那种不是它们自身的成员的类的类。假使我

们具有任何清晰的标准来决定构成一个真正的类的东西是什么,那么这样解决更会使人满意。

不管类型论在逻辑中的地位如何,它已经产生了其他一些强烈影响。我们会看到,自这个理论出现以后,大部分哲学一直深受这样的思想启发:在语法或用词方面没有明显错误的语句仍然可能是无意义的。

三、知识论和存在论

罗素在其柏拉图时期之后,开始非常接近古典经验论传统。这种传统由洛克、贝克莱、休谟和约翰·斯图亚特·穆勒分别以不同的方式表现出来。像这些人一样,罗素也相信应当以我们最清楚其存在和属性的实体为起点,他把这些实体与我们内外感官的直接材料等同起来。在1912年发表的《哲学问题》一书里,他强调了由亲知获得的知识与由描述获得的知识之间的显著差别。关于亲知的对象他列举了人的自我、当下的精神状态和活动、作为人的感性活动的对象的感觉予料和某些记忆的对象。然而1921年发表《心的分析》时,罗素已经认为,自我可以融解于经验的系列之中,并且不再相信那种感觉活动的存在,而他以前是将感觉予料作为感觉活动的对象的。因此他摈弃"感觉预料"这个词,而把知觉说成是在感知中直接被给予的对象。由于他也抛弃了记忆将人引入与过去的直接关系的观点,惟一保存下来作为亲知的可能对象的殊相就只是人的当下的感情、意向和感知。与他对于感情和意向的观点相反,罗素从来不主张感觉予料或者感知对于各自的感知者或各自持续的瞬刻必然是个别的。但是鉴于因果上的理由,他认为事实上确是如此。

不管对知觉的直接予料的特征采取怎样的观点,罗素一贯坚信,物理对象如果不以某种方式还原成知觉,这些对象就不会

是直接可感知的。这里他再次追随古典经验论的传统，依赖所谓的幻觉论证。在《哲学问题》一书里，他主要集中论证了以下事实，即物理对象的表面特性在不同的条件下有所变化，他解释说，这说明无一特性是对象的真实特性；但是他在后期著作——例如1927年出版的《物的分析》里更着重强调，这些现象对环境和人的神经系统的性质有因果依赖关系。因此他根据光的传播需要时间的事实来说明，人们错误地认为当下看见的太阳就是处在现时的太阳，其实我们至多只能看见那个处于几分钟之前的太阳。而他的主要论证更加深刻。他坚持认为：鉴于所知依赖于环境，依赖于我们对可感知属性（例如物理对象所有的大小、形状和色彩之类）的神经系统，所以我们没有充足的理由相信，这些对象会像常识所认为的那样，真正拥有这些属性。如果朴素实在论——即关于人直接感知的物理对象就是真实的物理对象的理论——代表常识的态度，那么罗素关于常识的意见是指常识与科学相抵触：在这样的具体情况中，他认为应当对科学给予证明。他说："科学不是每时每刻都非常正确的，但科学很少是完全错误的。一般说来，科学比各种非科学的理论具有更多的正确机会，因而有条件地接受科学才是合理的。"①关于朴素实在论，罗素只是认为它在逻辑上被证明是不成立的。他在《意义与真理的探究》②一书里以一种爱因斯坦十分赞赏的简洁性表述道："朴素实在论导向物理学，而物理学如果是正确的，就会表明朴素实在论是错误的。因此也可以这样说，如果朴素实在论是正确的，那它就是错误的；所以朴素实在论归根到底是错误的。"

---

① 罗素：《我的哲学发展》，第17页。

② 同上书，第15页。

这类论证究竟是否证明了人们可以直接感知与物理对象相对立的那些东西例如知觉，这是值得怀疑的。像窗帘这类事物对于不同的观察者或者处于不同条件下的同一个观察者看起来，也许是不同的颜色，这确实可以说明人们在选择以什么颜色作为窗帘的真实颜色时，是多少有些任意的。但是这个事实似乎也不能证明看到的不是窗帘而是其他的东西。来自远方星球的光或许需要许多年才能传达到地球上，这一事实确实排斥了人所看到的这个星球正是当下星球的朴素假设。但是这一点似乎也不能充分证明，人所当下看见的某个对象不是星球，一般的因果论证确实是更有力的。如果使属性成为某对象的本质属性的必要条件是：此属性完全不必参照该对象对各观察者产生的效果而得到充分地定义。那么我认为一种较好的说法是：物理对象本质上是没有颜色的。但这是否能使我们有权利说物理对象是“真正”不带颜色的，这一点仍然是有争议的。即使如此，也不能显而易见地推论出我们归之于物理对象的颜色属性是其他事物如感觉予料或感知的特性。如果要想从罗素的论证中得出这类结论，我们将不得不作两个进一步的假设：首先，当我们感知一个并非呈其本来面目的对象时，我们所直接感知到的那个对象确实具有那些在我们看来只是该对象仿佛具有的属性。其次，不管对于物理对象的感知真实还是虚妄，我们所感知的东西在上述意义上都是相同的。罗素承认这两个假设。但是一般认为这两个假设不是自明的；它们遭到绝大多数当代哲学家实际上的反对。我的意见是：罗素要达到目的，就必须坚持他所坚持的观点，这就是：日常的知觉判断之所以包含判断只是由于它们不止是对其所依赖的经验内容作单纯的描述。这样“感知”才可能等于这些经验的内容。然而更重要的是，不应当把这些感知看作内在的实在。在这个阶段还不存在内在性或外在性

问题。

如果接受罗素的上述观点，那么下一步要考虑的问题是，我们的原始材料是否如他所说的是“我们所谓物理对象的存在标记”[1]，他在《哲学问题》一书里对此给出的答复是：我们有充分的理由（如果不是根本的理由）认为原始材料是其他事物的存在标记。这理由就是除了将物理对象作为感觉材料的外部原因这个假设以外，我们就没有其他别的方式解释感觉材料的性质。而罗素认为我们不可能发现物理对象的任何内在属性。但是他又确实认为，这样的推论是合理的，即物理对象的时空排列方式是与感觉材料排列的方式相对应的。

将物理对象作为未观察的原因的假设违背了罗素的以下准则，即只要有可能就应当以逻辑构造代替所推论的东西，[2]而且他在1914年发表的《我们关于外部世界的知识》和1914年著1915年收入《神秘主义与逻辑》一书中的两篇文章里，一直探求将物理对象展现为逻辑构造。也正是为了这个目的，他引入了可感觉物（sensibile）的概念并解释这种可感觉物和“感觉予料一样是既有形而上学的又有物质的状态”的未被感知到的对象。他还引入了“观相”的概念，并这样来理解它，两个殊相——无论是感觉予料还是可感物，当且仅当它们同时出现在同一个私有空间时，就可以说它们属于同一个观相。

罗素从上述讨论的概念中发展起来的理论，有些内容来源于莱布尼茨的单子论。他将每个视作他称为的“观相空间”中的一个点，这个点作为一个具有三维观相的三度排列，本身是一个

① 罗素：《哲学问题》，第20页。

② 参阅罗素：《神秘主义与逻辑》一书中《感觉予料与物理学》一章，第155页；罗素：《逻辑与知识》中的《逻辑原子主义》一章，第326页。

六维的空间。处于观相空间中的物理对象相等于它们现实的和可能的现象的类。为了说明这些现象是如何区分的，罗素举了一个例子。一个便士从不同的角度看形状不同。在这个便士的外表呈同样形状的所有观相都被集拢来，按其大小置于一条线上。以这种方式我们获得了一些不同的系列，而每个系列都有一个界限点——“在这点上(正如我们所说的)那个便士离我们的眼睛非常近，如果再接近一点就看不见了。”①如果此时我们想象所有这些系列都被延长以至于形成不断“越过”便士的观相的线，所有的线相遇的那个观相就可以定义为“便士所在的那个地点”②。

这是一种非常精致的理论。但我认为它的失败在于循环性这一点上。这里困难的是，如果说物理对象是从它的现象构造出来的，就不能用物体本身来集合这些现象。在罗素的例子里，便士的不同外表首先必须纯粹根据它们的性质联合起来。但是，因为不同的便士或许看起来非常相似，而且因为这些便士或许也是在非常类似的背景下被感知的，所以我们能够肯定将恰恰属于相同便士的那些潜感觉材料联合起来的惟一方式，就是将它们置于更广泛的相互联系之中。我们不得不考虑那些紧邻着这些潜感觉材料在其中发生的观相。但若如此又会面临这样一个困难，即只包含相对于感觉予料的潜感觉材料的观相实际上没有被感知；而且倘若不是已经假定了我们试图要构造的观相空间，似乎就没有任何方式来决定两个未被感知的观相何时是紧邻的。

另一个更严重的困难是，罗素用以组织他的系列中诸成分

---

① 罗素：《神秘主义与逻辑》，第 162 页。

② 同上。

的方法无法达到其目的。他所依赖的假定是：对象外表的大小随距离远近而不断变化，其形状随观察角度而不断变化。但是心理学的常性原则使这个假定从经验方面看是错误的。假使形状和大小是由人的生理状况决定的，那么它或许还站得住。但要是这样，就会再次造成未构造物理对象之前就提出它们的状况。

有些困难来自罗素的这个错误假定：感觉元素存在于个人内在的空间。假使从中性材料出发，他就不需要对诸观相作复杂的组织安排，只要使空时关系超出原初给出它们的感觉范围，就可得到他的可感觉材料。即使如此，似乎也不存在着某种无可非议的方式，使罗素能以此得到一种理论，它能将指称物理对象的命题转化成仅仅指称知觉的命题。我认为在这方面的最大收获是说明一种原始的知觉体系如何可以发展，而它又是如何作为我们关于常识的物质世界的信念的理论基础的。

在《心的分析》一书里，罗素将他的还原论引向更深一步。他多半是追随威廉·詹姆士的观点而认为，无论心还是物都是非心非物的原始元素的逻辑构造。心和物的差别在于：诸如意象和感情这类元素只进入心的构造；其次一个差别是：作用于它们的因果律有所不同。因此，同样一些知觉，按照物理规律相互联结时就构成了物理时象，按照心理规律相互联结时就构成了心灵。这些元素在精神方面与其他东西一起发挥罗素所谓的“记忆的因果作用”。这是一种遥远的活动，经验材料由它而产生随后的记忆意象。根据罗素当时的观点，因果作用恰好是不变化的续列。对这种遥远的活动虽然没有什么理论上的异议，但与罗素后期(1948 年发表的《人类的知识——它的范围和界限》)中奉行的原则是不相一致的。这个原则是：进入因果链条中的事件在空-时上是连续的。他虽然始终认为，心是逻辑的构造，但从未认真地设法解决这样的问题，即说明作为同一个心灵

的组成部分的不同元素之间,必须保持怎样的关系。

看来也好像是因为罗素的材料太少,不能对一切心理的概念给予充分的解释。例如,我们可以考虑一下信念的概念及其与真理的关系的问题,罗素在其柏拉图时期满足于说,信念是直接针对一个命题的特殊的心理态度,确定命题真假的方式就像确定玫瑰是红还是白一样简单。这个论点所以被正确地否弃,只是因为它无法使人理解为何要选择真信念而摈弃假信念。罗素继而采用了这样的观点,当一个人下判断时,他的心灵与该判断有关的各项处于多方面的关系之中。这种关系具有一种“意义”,因为它以某种方式安排这些项。当我判断A爱B和判断B爱A时,我的判断所支配的这些项在两个判断中都是相同的,但是在第一个判断中,爱的关系的顺序在我面前是从A到B,而在第二个判断中是从B到A。如果这些词项确实像判断中那样联系的,我的判断就是真的,如果不是,我的判断就是假的。①

除了这个理论难以扩展到更复杂型的命题上去外,它的另一个弱点还在于,如果将判断所使用的单项作为真实的个体,那它没有考虑到以下情况;一个人可在一种描述下相信某论题的真,但在另一种描述中则认为是假的。假如我判断《科宁斯比》的作者是一位浪漫主义作家,那么别人就会把我的判断理解成:迪斯累里是一位浪漫主义作家。即使我只认为迪斯累里是政治家而不知道他也写过小说。这个困难或许可以这样克服:将判断的内容看作是相关描述所选取的“有意向的对象”,但是这种对象的状态也是存疑的。然而我们对判断或信念的性质再也提不出更明智的看法。

在《心的分析》一书里,罗素认为信念的内容“可以只是词或

① 参阅罗素:《哲学论文集》中的《论真理的性质》和《哲学问题》第124页以下。

者只是印象,或者是两者的混合物,或者其中一种与一个感觉或多个感觉的结合,或者这两种与一个感觉或多个感觉的结合"①。以前他认为,当信念是由印象构成时,其之为真是由于印象与某些事实相似,但是这显然是错误的。在两类对象之间有物理上的相似,这事实本身绝不是说明一类是另一类的代表。必须有一种约定,据此可将一方解释为具有这样的含义:即有某种东西在某些方面与之相似。但是这只是许多可能的约定中的一种,因为相似性不具有特殊的长处。在《心的分析》一书里,罗素更含糊地提到符合与背离事实构成信念之真假,并且最后承认将印象、感觉、情感作为信念的内容其理由是不充分的。"但它们之间必定有一种特殊的关系,对这关系可以这样说:内容就是所相信的东西。"②不过,罗素没有告诉我们这种关系是什么。后来在《意义与真理的探究》一书里,罗素表示了他对行为主义的信念理论有某些偏爱,并且倾向于认为,当信念可以被证实时才可将其看作是真的。但是他并没有详细阐发这两种理论。

到罗素 1958 年发表《记忆中的人物》一书时,他已经明确放弃印象和感情本质上属于精神事物的观点。因为在那本书里他主张"唯有因果关系而不是固有性质才可以使一事件成为精神的或物质的"。他也断定所谓的精神事件也就是大脑的物质状态。但是他是如何达到这个结论的并没有说清楚。

然而,从他发表《物的分析》到他早期的观点即认为物质对象只能作为我们知觉的外部原因通过描述而为我们所认知,所以我们只能猜测性地推论它们的本质属性,这些观点之间还是有一致性的。任何这类理论的一个明显的困难是,如何看出我

① 罗素:《心的分析》,第 236 页。

② 同上书,第 250 页。

们相信这类外界对象的存在是完全合理的。只要包含未观察东西的理论具有可以在经验上加以检验的结果,我们就确实有权利假设未观察东西的存在。但是在我看来,如果将所有物理对象都看作是由推论得出的东西,并按照罗素的做法将它们置于它们自己的那个我们无法感知的推论空间里,就会引起更严重的问题。对于我来说非但不清楚有什么理由相信这种推论空间的存在,而且不敢说对这个空间的观念已经理解了。

更进一步的反对意见是针对罗素所依赖的知觉的因果解释,这种解释要求在知觉空间中确定物理对象的位置。当我观察面前的这张桌子这件事实若根据桌子与我的眼睛之间的光线传播来解释,那它就假定了桌子就在我看见它的地方。应当承认,有时我们区别一个物理对象显现的地点和它实际所在的地点,但是导致区分的考虑本身就建立在一个假设之上:其他对象在其显现之处。这仅仅是因为我们一开始就将周围事物的物理位置等同于以观察为基础的属于罗素的潜感觉材料序列中的某些东西的位置,这样我们确定较远对象位置的较复杂方式就可能产生可证实的结果。

上述讨论并不意指我们非要返回朴素实在论不可。即使我们不考虑罗素对物理空间和知觉空间的区别,仍然可以认为,物理对象中实际上只具有物理学家赋予它们的那些结构特性。我们甚至可以将知觉视作知觉者个人内在的东西。如果能够将关于物理世界的常识概念发展成为关于感觉性质中性基础的理论体系,我们就可以允许这个体系“接纳”构成这个体系的那些要素。物理对象与知觉是对立的,而前者正是从后者中抽象出来的并与后者有因果的联系。那些归之于这个对象的相对恒常的知觉性质逐渐与不同观察者对这个对象形成的变动不定的印象形成对照,而这些印象又被赋予观察者。在一种更复杂的水平

上，我们可以用知觉的因果过程所依靠的科学框架代替常识的物理对象。我们这样来融合罗素的理论，或许有可能达到真理。

虽然罗素关于道德问题的著作影响非常之广，但他对道德理论却从未有大兴趣。他早期满足于追随摩尔，接受"善"是最基本的伦理学术语的实在论观点，并且认为正确的行为就是会产生最好结果的行为。他在这方面的惟一有创见的贡献是：他坚持认为自由意志非但不与决定论相悖，而且实际上反而需要决定论。后来，在 1954 年发表的《伦理学与政治学中的人类社会》一书里，罗素采取了类似休谟的观点。在该书中有这样的话："一个事件当它能满足欲望时就是'善'。"①"导致赞同结果的可以被定义为'善'，而导致不赞同结果的可以被定义为'恶'。"②在政治方面，罗素的观点主要是功利主义的，然而他似乎把一种独立的价值赋予自由和正义，而且似乎日益对国家权力产生怀疑。他的两部最严肃的政治理论著作是分别于 1916 年和 1918 年发表的《社会重建原理》和《自由之路》，在这些书中，他提倡一种基尔特社会主义，这种社会主义体系有一个要求，即工人管理工业。正如大家所见，后期的罗素更加关心国际事务。他喜欢自比伏尔泰，而且也像伏尔泰那样用他的聪明才智和满腔热忱抨击迷信、公众愚昧、虚伪以及非正义。然而，作为一名精通专业的哲学家，罗素则远远超过了伏尔泰。

第二节 乔治·爱德华·摩尔

乔治·爱德华·摩尔生于 1873 年，卒于 1958 年。其父是

---

① 摩尔：《伦理学与政治学中的人类社会》，第 65 页。
② 同上书，第 116 页。

退休医生,他曾经是达利奇学院的走读生,并于 1892 年以古典文学奖学金的获得者的资格进入剑桥三一学院。摩尔从十一岁至十三岁经历了“一个强烈的宗教信仰阶段”,自那以后他再也看不到有任何适当的理由相信上帝存在。他曾希望成为古典文学教师。但在剑桥的第二学年,他和罗素成为好朋友并在后者的说服下将注意力转向哲学。而罗素提起摩尔时这样说道:“很多年来我的天才理想在摩尔身上实现了。”1898 年摩尔在三一学院获得成绩优良奖学金,他将这个荣誉一直保持到 1904 年。1903 年他发表了第一部著作《伦理学原理》。这本书对于像莱顿·斯特雷奇(Lytton Strachey)、克莱夫·贝尔(Clive Bell)、伦纳德·伍尔夫(Leonard Woolf)以及“布卢姆斯伯里”(Bloomsbury)小团体的其他成员具有非常深刻的影响。1911 年以前,他还很有钱,所以能在伦敦和爱丁堡从事哲学研究而不必担任任何公职。1911 年他被任命为剑桥大学的讲师。1925 年他接替詹姆斯·沃德(James Ward)任剑桥大学哲学教授,尔后又成为三一学院研究员。他担任这个职位直到 1939 年退休。他于 1916 年结婚,有二子。战争期间他曾在美国各大学讲学。从 1921 年至 1947 年他一直担任《心》杂志的编辑。

除了《伦理学原理》之外。摩尔在世时发表的书只有以下几本:一本小小的《伦理学》,1912 年作为“家庭大学丛书”出版;一本题为《哲学研究力的论文集》,出版于 1922 年,以及《哲学的几个主要问题》——该书尽管直至 1953 年才出版,却是他于 1910 年至 1911 年在莫利学院(伦敦的一所工人学院)两次系列讲课的讲稿,不过有几处语词上稍作了改动。另一本文集,书名为《哲学论集》,摩尔去世时这本书已有校样并于 1959 年出版。摩尔还将 1913—1953 年间的笔记留给了他的遗嘱执行人。从这些笔记看出,他对关于哲学问题的相当广阔的领域作过概要

的反思。卡西米尔·卢伊将它们编纂起来,题名为《摩尔札记》于1962年出版。卢伊还编纂了摩尔在1925年至1926年、1928年至1929年,以及1933年至1934年学院生活期间授课的一些讲课笔记,并于1965年以《哲学讲演》为题出版。还有一个有趣的资料是摩尔在希尔普博士主编的《摩尔的哲学》一书里对他的批评的答复,此书发表于1942年。

摩尔具有强烈的吸引人的个性,因而他不仅通过他相当少的出版著作,而且更通过教学活动对他那个时代的哲学家发生影响。这或许也就是他的著作在英国比在其他地方具有更强烈影响的一个原因。

一、《伦理学原理》

《伦理学原理》一书的主要论点是:伦理学的首要任务是探究"善"和"恶"这两个性质的范围;"善"是简单的不可分析的非自然性质;将善等同于快乐、或等同于演化的进步、或等同于其他自然特性的哲学家们都犯了摩尔所谓的"自然主义的谬误";那些将善等同于某些形而上学实体、或者总是试图从形而上学中抽取伦理学的哲学家们也犯了类似的错误;利己主义是不合理的,因为不能使每个人的利益都是惟一善的;一个正确的行为被定义为属于在具有最好效果的情况下所有可能的行为中的一个;既然效果可以非限定地扩延至将来,我们就永远无法知道什么行为是正确的;然而当我们遵循一般公认的规则时,就有使行为正确的可能性;一个整体的善或恶是有机构成的,因此它不必等同于它的组成部分的善或恶的总合;而最好的有机整体,最本质的善是对美好事物的欣赏和对朋友的爱——当然是当他们具有这种值得爱的精神的和肉体的品性时。

摩尔根本不提供任何证明来表明存在着最大的善,而这种

不作证明的特点其实正是他的基本立场。这些东西只能由直觉来决定。如果某人有相反的直觉,他或许完全是错的,但要是他固执己见,我们就无法说明他是错的。然而或许可以这样指出:他混淆了自以为正在直观的那个命题与他将反对的另一个命题。如果对他指出了这种混淆,也或许有可能向他说明,他的直觉来自某个假命题,并且他要是相信这个命题是假的,那他就会抛弃那个他自诩为已直觉到的命题。例如,摩尔相信这一点将适用于绝大多数主张快乐是惟一的善的哲学家。他认为除了亨利·西季威克(Henry Sidywick,1838—1900 年)以外,哲学家们几乎都犯了将善等同于快乐的自然主义错误。而一旦帮助他们认识到这种错误,那么他们中几乎没有人在被迫诉诸直觉后还会继续主张惟有快乐才是善的观点。

但是自然主义的错误果真是错误吗?把善与快乐相等同或许是错误的,但是将善视作一种并非简单而不可分析的性质,这种看法的错误究竟在哪里呢?摩尔起初由于接受了以下这种不寻常的看法而使这个问题复杂化了,即一个定义"陈述那些必定构成某一整体的各部分"①。然而他却没有解释在什么意义上一种性质才可能有各个部分;可是他认为"善"这个词所意谓的东西不能等同于其他表达式所意谓的东西,其主要理由是:这种等同的结果不是咬文嚼字的就是错误的。因而他说,一个哲学家"将断定善是快乐,另一个哲学家或许断定善是所欲求的东西"②,而如果前者与后者相矛盾,前者即会代之以自己的善的定义,他会说,快乐并不是所欲求的东西:摩尔问道,这种争论与伦理学有什么相干呢?摩尔没有注意到,如果讨论中的每一

① 摩尔:《伦理学原理》,第 9 页。

② 同上书,第 12 页。

方都替换他自己对于善的定义,他们之间就完全没有分歧了:因为每一方都可能说快乐不是所欲求的东西。这原本也许会使他考虑到自己的论证有缺陷,但他也可能认为它恰恰说明这些哲学家是多么糊涂。不管怎样,他拒绝承认关于"善"的争论是词义的争论。对此他论证说,伦理学家们"急于想说服我们同意:我们所说的善是我们实际上应当去做的事情"。而当我们说"你应做这件事,因为绝大多数人使用某个词指称这样的行为"①时,这又荒唐了。除此之外,如果说"善"这个词的确代表快乐,那么当说快乐是善时,这就无异于在说快乐是快乐。因此可以肯定,这不是说快乐是善的人们的本意。

奇怪的是摩尔在那时没有看到,这个论证能够用来反驳任何定义。他自己常爱用并认为是成功的定义的例子是:兄弟是男性同胞。但是如果"兄弟"这个词确实代表男同胞,那么若说兄弟是男同胞就无异于说兄弟是兄弟,而且可以肯定这不是该定义想要传达的信息。当向他指出这一点时,他认识到困难就产生于他所谓的分析悖论。这个悖论是否已经解决,我尚且不知。根据摩尔的文献执行人卢伊的看法,摩尔认为:"成为兄弟就是成为男同胞这种看法是实质性的,而且'成为兄弟就是成为男同胞'这个命题不能等同于'成为男同胞就是成为男同胞'的命题。"②摩尔的意思或许和弗雷格说"兄弟"和"男同胞"这两个表达式虽有同样的所指却有不同含义时意思一样。但是这不过是在重复问题。它并没有说明这个定义达到了什么。

我不能肯定自己能解决这种悖论,但是有两点在我看来是很明确的。首先,成为兄弟就是成为男同胞这个命题本身不是

---

① 摩尔:《伦理学原理》,第 12 页。

② 摩尔:《回想论文集》,第 302 页。

一个关于这些英语词意义的命题。其证明是：这个命题完全可用其他语言来表达，根本不使用一个英语语词。但第二点是，即便这个命题不是关于语词的，却只有它偶然提出的语词信息能使它避免咬文嚼字。成为兄弟就是成为男同胞这种说法不是谈论关于英语词"兄弟"或其他词的用法；然而我们可以从这个陈述中认识到英语词"兄弟"或法语词"兄弟"或表述此命题的其他语言的兄弟一词的正确用法。这个命题并不是语言学的，它所断言的东西是无关紧要的，要以非无关紧要的方式来表述这个命题，关键在于传达语言中的信息。

上述讨论的要点在于：就摩尔关于定义的一般论证而言，他的自然主义谬误说乃是混乱不堪的。然而，他还有进一步的论证来专门地试图定义"善"。用他自己的话来说，这个论证就是"无论怎样定义，总可以有意义地询问被定义的那个复合体，问它本身是否就是善"①。他举了这样一个似乎合理的定义例子："善或许就意指我们欲求得到的东西"。但是，若令 A 是我们认为的善，那么我们可以有意义地询问"欲求得到 A 是善的吗？"可是摩尔论证说这样显然不等于问"我们是不是非常、非常、非常、非常想得到 A？"②由此可知，这个所谓的定义必定是不正确的，而且我们可以用类似的论证反驳其他一些这类的定义。

不过，这个论证在反驳以其他伦理学词汇来定义"善"的做法时，却没有这样的说服力。例如，假设有人定义"善"是"因其本身而值得被欲求的东西"，那么当我们探究因其本身而值得被欲求的东西是否是善时，这只是证明我们可以探究这个定义的

---

① 摩尔：《伦理学原理》，第 15 页。
② 同上书，第 16 页。

正确性,最坏的情况是又使分析悖论重现。这里所意味的就是,如果有“自然主义的谬误”,那就在于它对善下的定义不是把善看成是可以被追求或实行的东西。简言之,它忽略了其规范的方面。倘若果真如此,那么摩尔的论证仅仅重复了休谟的“应当”不来自“是”的说法。摩尔论证的前提是“善”是一个规范词,它得出的有效的结论是:给予善任何纯粹描述的意义必定是错误的。根据这种观点,有讽刺意义的是,摩尔自已在觉得“善”不能代表任何自然性质后继而推论,善代表一种非自然的性质,这也就是将自然主义的谬论扩大化了。摩尔对善提出的非自然性质概念是模糊的,但此外他的论证本应得出的适当结论是:“善”因为不是一个描述词,所以根本不代表任何性质。

这个结论不像听起来那样令人惊奇。它和允许像“善”这类伦理学术语在下述经常出现的场合具有描述性意义的情况相一致,即在相互接受某种道德准则的前提下使用这些术语。在这些场合下,被断言的东西往往是:该术语所描绘的某个动机、行为、或其他事态要遵守这个规范或者遵守这个规范中的某个元素。但是,正如摩尔的例子所显示的,他关注的场合是没有这类前提的,其中伦理学术语是用以建立一个标准而非衡量与某个已经建立标准相符合的状况。正是在这种用法上像“善”这个术语就不是描述性的,而只是规范性的,规劝性的或评论性的。

摩尔最杰出之处表现在批判上。他非常简洁地说明了,休谟的观点可以扩展到形而上学;仅仅使描述陈述更富于幻想、或将其当作其他世界的东西,就绝不可能从描述性陈述构思出规范性陈述。而且摩尔还提出一个很有力的论点来反驳康德。假使善的意志实际上只是惟一本身是善的东西,那么它在其方式上的,是否赋予那些表现善的意志的人以快乐则与康德无涉,摩尔还很有说服力地论证道,只要这些人不犯那种心理学上的错

误，即认为惟有快乐才可能是被欲望的东西，就极少有人愿意坚持快乐是惟一的善的观点。但是，摩尔在下述方面对穆勒是不公平的，他因穆勒在论证中将“值得欲求”一词解释为“可以欲求的”这个微不足道的错误而否定了他的整个论证。或许穆勒确实犯了这个错误，但这并不会使他的论证无效。假如“应当”蕴含了“可能”，而且惟有快乐可以被欲求，那么就可说惟有快乐才应该是被欲求的东西。不过却不能说一切快乐形式都是可欲求的东西。还可以建立一种有不同层次的快乐体系。穆勒实际上也确实这样做了，尽管通常有人指责他这是前后不一致。但是在下面的论证中没有什么不一致：惟有快乐才可以被欲求，因此也应该被欲求；某些快乐形式在道德上比其他形式更优越些；因此应当纵情享受这些快乐。这里所要求的只是一种初级标准，它由穆勒提供了。倘若对快乐 A 和快乐 B 都调查的绝大多数人都宁可选择快乐 A，那么快乐 A 就优于快乐 B。除了前提的错误以外，穆勒惟一的错误是有时候他似乎将快乐不仅作为关于善的必要条件，而且也作为关于善的惟一充分的条件。

摩尔对唯我论的批判从他自己的前提出发是有效的。假使善是一种性质，而正确的行为是在特定的情况下产生尽可能多的这种性质的行为，那么任何关于“我的善”或“你的善”的谈论都是不相关的。我们的共同责任是实现尽可能的善，不管谁将从中获利，另一方面，如果把关于善的谈论看作是方针策略般的声明，而把正确的行为看作是实践这个策略的行为，那就不存在任何理由说人们不应当赞同每人都应寻求其个人利益的策略。有人或许认为，这个策略从道德上看低于至少要注意一些总体利益的策略。但这不是争论的核心，而是唯我论是否不连贯一致的问题。

从肯定的方面看,摩尔对他的结论——即人们绝不能知道哪些行为是正确的——考虑比我们想象的更轻率。人们也许希望他说,我们应当采取的行为是在众多可能行为中最有可能在可预见的将来中获得最好结果的行为。但是奇怪的是他并没有这样说,他满足于一般地论证:假使我们遵守公认的规则就有可能不犯大错。但这个论证没有力量。让我们来考虑一个关于杀人的例子。摩尔一开始承认:“只要人类大多数确实要坚持存在下去,就足以证明应该普遍地废除杀人行为。”①如果人类生命的存在总的说来是一种罪恶,并且也有可能说服人们承认这一点,那么杀害人的生命的人就是在行善了。既然(即便是真的)人们不愿承认这一点,杀人的尝试就会普遍得到抵制,而这将产生一种骚乱的气氛,使最高的目标——即对美的享受很难达到。因此,摩尔总结说,“且不谈杀人行为会一般产生的直接罪恶”,例如即使不是受害者本人损失而是受害者友人的悲哀,“一旦杀人成了通常的实践,那么因此而引起不安全感,就会耗费本来可花费在较好目的上的许多时间;而这一点也许就无可争辩地否定了杀人。”②但是即使不考虑这个论证的想入非非,它至多只能证明公开的杀人实践未必具有最好的结果。这个论证对于一种例外的、未被发现的谋杀行为就说明不了什么:例如凶手为其自身的获利杀了人,被害者的死亡不会使这个世界更穷困。根据这种观点,陀思妥耶夫斯基的《罪与罚》一书中的拉斯柯尔尼科夫惟一的错误是:他受非理性的良心责备。这个论点是有争议的,但也应当进行讨论。

一般说来,摩尔的行为准则不注重行为者的特殊地位。这

---

① 摩尔:《伦理学原理》,第156页。

② 同上书,第156—157页。

些准则不考虑我们的道德思想方面，而有人认为这些方面非常重要。例如，布拉德雷在其《伦理学研究》一书的“我的职位及其责任”一章中就是这样认为的。当我检查自己的行为时，我发现事实上我并不相信无论对谁都应当尽可能多地行善。我感到，我对我的家庭、朋友、同事、学生、债权人、为我提供便利的人，我对其有所许诺的人、甚至对地方当局和政府部门，我都负有特殊的责任；而且我对个人和机构一样也有特殊的忠诚。我认为，为兑现这些义务并履行这些忠诚即使有损于我对没有上述联系的人行更大的善，我的行为也是正确的。一个功利主义者也许能制定一个方案告知人们以这些义务和忠诚的价值。但是我怀疑他是否能使这个方案和他的原则完全相一致，当然摩尔并没有这样做。

不仅如此，而且我作出行动或应当作出行动是为了增加人们享受美的机会。顺便说一句，美以一种循环的方式被定义为：对美的赞美观赏就是善本身。[①] 或者说我的行动是为了使人们彼此欣赏善的性质，这种观点似乎可能罗列出我认为正确的所有类型的行为：除了要履行义务外，还有这样一些行为：满足人的物质需要、保卫公民的自由、揭露有害的迷信活动、援助政治迫害的蒙难者；保存泰特美术馆中的藏画也应列入这个名单，但不必排在最重要的位置。

说摩尔的道德观是有闲阶级的道德观，这并非是对他的致命反驳。我们每个人都应当为实现社会变革而作贡献，这是没有疑义的，这样才有可能使每个人接受如此高尚的观点。更严重的非议是说这是一种自命不凡的有闲阶级的道德观：最高的善包括任何物质的快乐，既然情欲被看作是一种大罪恶，那就意

① 摩尔：《伦理学原理》，第 201 页。

味着人只能静思其情侣的美貌，而不能占有他的身体。罗素提及摩尔的崇拜者们时这样说道，“这些人的目的在于过一种具有细腻而美好的情调的隐居生活，他们设想善体现在名流社团的热烈的互相赞誉之中”①，而罗素和他的朋友们则“相信通过政治和自由的讨论才能取得有秩序的进步”。罗素又说这些崇拜者们将这个学说强加于摩尔，这是非常不公正的。鉴于摩尔的诚挚和高尚的品格，我宁愿这种不公正比实际上还过分些。

二、摩尔与普里查德

倘若将摩尔的伦理观与哈罗德·阿瑟·普里查德（Harold Arthur Prichard）的伦理观作一番比较是很有趣的。普里查德是J·库克·威尔逊(J. Cook Wilson)的门生中最有天才的一位哲学家。这个学派两次世界大战期间在牛津是一股优势力量。普里查德生于1871年，1947年逝世。其父是伦敦的地方法务官，他曾就读于克利夫顿当地的学校和牛津的新学院。1890年他获牛津新学院数学奖学金。在数学学位考试中获得最优成绩后，他转向了哲学和古代史，并且于1894年以人文科学的最优成绩毕业。他曾与一位法务官订约为其工作数月，之后又以赫德福特学院研究员的身份返回牛津。1898年他辞去这个职称转入三一学院。第二年结婚并相继生两子一女。他的妻子后来甚至晋升为牛津市参议员。他作为三一学院的导师研究员，在教学上倾注了大量精力，二十四年后因感体力不济遂于1924年辞职。三年之后他被选为牛津道德哲学讲座主讲人，直至1937年退休。尽管人们说他在私人生活中始终和善待人，但在哲学讨论中很固执好辩。

---

① 罗素：《贝特兰·罗素自传》第1卷，第64页。

普里查德与其良师库克·威尔逊一样，不愿意将自己的观点公诸于世。他在世时发表的惟一著作是《康德的知识论》(1909年)。在教学期间，他曾计划写一本论道德哲学的书，但直至谢世此书也未完成。此书的大部分内容和他的两篇最重要的已发表文章及一些未发表的论文、零散材料等一起由奥里尔学院院长戴维·罗斯爵士汇编成书，并于1949年以《道德义务》为书名公开发表。罗斯本人主要是研究亚里士多德学者，也是具有普里查德倾向的伦理学家。

普里查德的《康德的知识论》主要是批判康德提出的知识论。像库克·威尔逊一样，也认为知识是自证的。如果一个人知道某件事是实情，就不会有疑问；一个人可以怀疑他持有的某个信念是否真实，但这时据假定这一信念的状态不是一种知识状态。若问及一个人如何知道这种状态可能是什么，那这种提问本身同样也是不合适的。既然已经认可了某个命题，那就可以直接领悟它的真理。

在我看来，这种可以一直回溯到柏拉图的知识观是根本错误的。事实上，某个人相信某事物如此，这一事实在逻辑上始终不是以说明该事物确实是如此，只是在极少数情况下，某命题的真值才是人们相信该命题的逻辑条件，例如某人自己存在的假说，也许还有那些关于存在的假说，即其所经历的经验特征像剧痛或幻想一样不可怀疑，也是如此。根本不存在那种以自身的性质作为真理保证的心理状态。如果有人错误地认为，知识具有这样的状态，这是因为纯语言的事实——人们不能正确地谈论他们知道哪些东西不是真的。也许有人不得不拒绝承认知识，因为人们假定自己知道其为真的那个命题已被证明为假。但是从这点不可以推知，我们在讨论一个人的心灵状态时会有错误，只可以由此认为，人们已经没有满足在“知道”一词某个应

用条件时使用了这个词。假使完全确信的真实信念有时也不足以作为知识,这不是因为心理方面的任何差异,而是由于信念的根据中有某方面未能达到标准。要考察各种根据的多种性质并且建立准确的标准,这就为知识论提供了大量的用武之地。

这并不是说每个命题都需要进行无穷的连续证明。在经验探究的某一步骤上,人们取得了经验的证据,并对这种证据不再给予进一步的理由。在进行演绎论证时,人们只须看到一步来自另一步。但在后一种情况里,并且甚至在前一种情况(这一点有争议)中,我们不能避免错误的可能性。我们能够或者需要采取的避免错误的措施有一个界限;然而这一点只有当我们没有被迫陷入下述错误的认识时,才可能得到承认,即认为存在着一种具有不可思议的无过失特性的特殊的认知态度。

如果说康德、黑格尔不是实在论者的话,那么普里查德就是这种意义上的一位实在论者。他相信人们知道的性质和存在与对它们的知识毫无关系。与此同时,主要是由于贝克莱的论证,使他相信感觉予料的存在完全不能脱离人对它们的感知,这使它们无资格作为知识的对象。并且,他因为又主张知识必定是直接的,就导致作出感知根本不是知识来源的结论。然而,我们确实经常观察到物理客体,而它们的存在并不依赖人的观察。可是按照普里查德的观点,这只是一种幻觉。实际上人们常常错认物体的颜色。如果说他没有陷入怀疑论,这是因为他认为那种物体存在的合理信念可以建立在某些因果论证上,尽管这种论证不是他自己提出的。

他甚至没有解释人们如何获得关于物体的观念的,这对他一定是个难题,因为他也认为人们绝不可能观察到任何物体的实例,而且他也坚持认为人们只有亲自感知宇宙实例才能熟悉宇宙。

普里查德的第一篇重要论文《道德哲学是否建筑在一种错误之上?》体现了其道德哲学的主要特点。此文刊登在1912年《心》杂志上。他归之于道德哲学家的这种错误类似于他归之于探讨知识论的哲学家的错误,即这种错误表现在企图解答一个不适当的问题上。依照普里查德的观点,正如探究知识的状态是不合理的一样,因而也不存在关于一个人处于道德义务状态这类问题。假如一个人被置于特定的情境并对有关的一切细节有所反映,他便会意识到他的责任是按照如此这般的方式去行动,而这就是道德状态。从这类情况的概括中他能得出道德准则——这些准则在绝大部分实例中是有效的,但首先遇到的是关于他的具体责任的知识。在两个这类道德准则相抵触的情况下,他能够知道应当遵守哪一个。或许有人提出这样一种反对意见:并非每个人都能在这类情况中或者甚至对于人的一般责任方面都采取同样的观点。然而普里查德对此的回答很简单:并非每个人都具有同等程度的道德教化。

如果一个行动是一个人的责任,而这个人知道这一点,就不会产生他履行这个责任是否合理的问题。柏拉图、毕晓普、巴特勒和其他伦理哲学家一直苦心孤诣地企图说明,人只是为了对自己有利才行使正义,但是他们的努力一直被误解。首先,行使正义始终是出于个人利益这一点,如果是意指它的结果始终会使行使正义的人比不行使正义的人更快乐,这就不是真的。其次,即使这是真的,也和以下论点不相关,即正确行为的惟一合理性只在于这个行为是正确的。假如人类的本性是这样:考虑其自身利益是其行为的惟一动机,那么要说行使正义始终是出于个人利益,这也许有些用处。但是事实并非如此。

在上述这篇论文和其他关于道德义务论文中,普里查德都特别热衷于既将行为的正当性与其可能有的本质上的善相分

离,又将其与后果的善相分离。因而他一方面同意摩尔关于善是不可定义的观点,另一方面又不给予善以同样的最高位置。他认为一种行为惟有通过促成它实现的动机,方能获得本质的善,不管此动机是关于责任的感受,还是某种慷慨或勇敢这类的德行的显示。但是不能由于某行为出于责任感而便说它是正当的。假如责任感是正当的,那这个行为的正当性与此毫无关系。关于其他德行的动机——在欲望这个大标题下面的动机——普里查德首先断言道德义务永远是一种完成某种行为的义务,被欲望驱使的行为不是义务。其次,他论证了人的欲望并不是一致的。

后面这个论证似乎很值得怀疑,它的根据是人所熟悉的格言,即"应当"蕴含着"可能"。这是一种设想:人们可以自由地根据给定的动机来行动,但不可以自由地为自己提供动机。我看不出划分这种区别的先验理由,这种划分在经验上也不合理。如果由于我们拥有欲望需要作因果解释这一点,而否定我们有获得欲望的自由,那么对我们的选择来说,是否实施这些欲望恰好也正是存在着因果的解释。人们认为普里查德是诉诸日常思维方式的,而事实上,当我们进行道德判断时,时常会自然地赞赏或责备人的动机就像赞赏或责备人的行为一样。例如,我们完全感觉不到,说人应当宽宏大量,这会有什么奇怪,也不认为这样的训谕只适用于那些有幸具备这类情感的人们。

普里查德反对行为的正当性取决于行为后果的善的观点,他的主要论证是:这样做预先假设了凡是善的都应当存在这个站不住脚的命题。该命题所以站不住脚的根据是:很可能出现这样的情况,即在没有作出正当的行为时,人们以为善的结果也就不会出现。而且我们也没有希望从这个事件中取得善的结

果。用普里查德自己的话来说:“我们既不能思考或断定我们认为不存在的某个事物应当存在,也不能思考或断定关于这个事物的其他什么情况。我们根本不可能思考或断定我们认为不存在的东西。”[1]同样地,一个没有作出的行为也不能被看作是正当的。普里查德在另一处论证时隐含地承认:“一个行为没有应当做和不应当做这类特征。”[2]他始终将“道德上受约束”的特性视作初始特性,并且将其赋予现实的人。

即便如此,他所依赖的也必定是一个很拙劣的论证。虽然我们可以完全正确地说,非存在物如若存在,一定具有如此这般的特性,但我们确实不能无矛盾地认为,不存在的东西会实际具有这些特性。但此刻从这个例子中得出的明显结论是:我们不必将“应当存在的某个事物”视作一个特性。从表面上看,我们没有理由不说纯粹假设的事件往往比某些实际发生的事件更好些。但是,如果人们采取例外来作为这一形式的条件并坚持主体是实在的,那就可以很容易地用下述说法来满足这个要求,即假如世界呈现的是如此这般的特性而不是它实际上呈现的那些特性,这个世界会更好些。

普里查德有一个比较好的论证,可是他却很少强调它,这就是,在许多情况中,似乎(至少初看起来)是这样:某事应当去做的理由是在现实的过去,而不在假设的未来。例如:因为我已作过保证,我就应当实现这个诺言;因为你借了钱,你就应当还钱;这个囚犯应当被释放,因为他没有犯罪。这个论证对于功利主义者不一定是至关重要的。他们可能回答说,在不考虑实现这些责任的后果时,就不具有这些责任,信守诺言、释放无罪者

---

① 普里查德:《道德义务》,第 93 页。

② 同上书,第 37 页。

和类似行为所以被认为是正确的，原因在于这些行为一般要导致最好的后果。然而我觉得，恐怕人们会看到这个回答不能适用于每种具体情况。

普里查德感到烦恼的是：我们是否一定要按照实际发生的各种情况来行动，还是仅仅按照我们所相信的各种情况来行动。普里查德选择了后者。他的依据是：假如前者是真的，我们绝不可能知道自己的责任是什么。这种不确定性总是存在的，因为按照这一观点，我们的责任将以引起某种变化的方式去行动。而依照普里查德的观点，无论人们可能知道什么，都绝不能知道关于将来的任何因果命题的真理。这样将产生两个结果：不仅一个人无法知道他能够做什么，而且当他开始行动时他也决不知道他正要做的是什么。人只能在事后才发现他所做的事情的后果。然而，当一个人想到人们的意志似乎具有如此这般的后果正是他的责任所在时，他就可能着手做某件事，这里有一个附加条件：当他尽可能充分地考虑了各种情况时，他必定已经开始做这件事了。

值得指出的是：从行为者的观点看，这是一个不真实的问题。一个人不可能对自己说“不要按照你恰好相信的各种情况而要按照实际发生的各种情况去行动”。除非希望在某种随意的方式中会遇到这种情况，他如何可能遵守这样一种教诲呢？如果他打算合理地开始行动，他必定要按照信念去行动。然而若回溯地摆出这个问题，我们所持的观点就完全不同。因为这时，即使我们基于道德理由而与行为者观点一致，这个行为者对各种情况的错误看法或许正可以导致我们将他的行为看作是错误的结论。这一点也不能为下述观点辩护：他除了错误的可能性外不可能知道什么行为是正确的。只是在我们被不公正地认为，不应做非能力所及之事的范围内，“应当”包含“能够”的原则

才可接受。但是并不能因此认为,我们应当做的仅仅是自知力所能及的事情,尤其是把“知道”这个词解释得非常狭窄,以致不得不将我们在将来造成各种变化的能力理解为某种不可知的东西。

我认为,尽管普里查德的论证有缺点,但他的伦理哲学方法有一种比摩尔的方法更可取的意义。或许可以说:摩尔在引导方法上为我们提供了更多的东西——因为他是功利主义者,而普里查德恰好将我们带入有关责任的直觉方面;但是摩尔的训谕,即采取那种它的其总体后果胜过任何其他可选择行为的行为,在采取这种行为时也没能给我们足够的信心,也还是要靠我们的直觉来决定哪些行为在本质上是善的。他们两人在下述意义上都赞同道德判断是客观的。即关于某个行为是正确的、或者某个事态是善的这种命题,不能根据我们对该行为或事态的感情或意见来作分析;不同的是,普里查德认为以上一点很明确无误,而摩尔在他的《伦理学》这本小册子里作出的这样一个拙劣的论证:任何这样的主观分析都会使得同样的行为可以既是正确的、又是错误的,或者同样的事态既是善的、又是恶的。这个论证由于未能将主观主义维持到底所以站不住脚。确实有这种情况:一个行为或许被一个人赞同而被另一个人反对,但依照主观主义的观点:这不等于说同一个行为可以既是正确的又是错误的。可以由此推知:如果不与对行为的评论者相联系,一个人不可能说出此行为是正确的还是错误的。普里查德的优点在于,他更认真地研究了义务的细节、以及行为和动机的关系。而摩尔——尤其在《伦理学原理》一书里——给人的印象是不大关心行为理论,却更关心他的精致美化的乌托邦定义。

三、驳斥唯心主义

摩尔在给《摩尔的哲学》一书撰写的自传里，承认他在剑桥时的所有教师中麦克塔加特(McTaggart)对他的影响最大。因而在他最早发表的论文——发表于 1897 年《心》杂志关于时间问题专号上的一篇文章中，他还仍然把时间中存在的东西看成是实际上低于超时间东西的低一级存在。他在另一篇论“自由”的文章里(发表在 1898 年的《心》杂志上)甚至说：“布拉德雷先生似乎为证明时间的非实在性而用的那些论证，我认为是相当有力的。”可是第二年他已皈依极端的柏拉图实在论。在《判断的本质》一文里(发表在《心》上)，他坚持认为不仅概念是客观实在的，而且它们以及由它们结合而成的各命题是惟一实际存在着的事物。他对于这个离奇结论的主要论证是：存在的概念从属于真理的概念，真理概念本身则存在于各概念间的关系之中。这样，由于除非“对象存在着”这命题是真的，否则，对象就不可能成为一个概念的保证，而概念本身的保证就成了此概念与其他概念之间具有某种关系的问题。所以，说这是一张纸也就是说，哪些结合起来形成了“一张纸”这概念的各个概念，也正以某种特殊的方式把“这”、“此刻”、“存在”这样的概念结合起来。为了使这个命题能成为真，构成这种结合的东西必定是某种不能再进一步加以定义的东西。它像红或数字二一样是直接可以认知的。我们现在可以明白，为什么罗素在早期会说，命题是真还是假，正如玫瑰花是红还是白。

这个学说的荒谬在于：它导致的错误和使许多哲学家陷入真理融贯说的那种错误是相同的。它的失足之处就在于没能看出，证实过程在某一点上必须要实际地具有某种经验，而并非只是作出某对象存在着这种判断，然后这判断就为争取生存而在

其他判断旁边夺得一席之地。要发现某谓项得到保证，并不就是要去发现两个概念相一致，而是要把一个概念与人们发现其存在着的东西相联系。这种经验不会靠着它自己想要被概念化而就成为一个判断的。

摩尔的这篇文章标志着他抛弃了唯心主义。但其中除了对布拉德雷表示有一些轻蔑之外，他并没有对唯心主义进行攻击。他著名的公开反驳唯心主义的文章是《驳斥唯心主义》，发表在1903年的《心》杂志上。在这篇文章里摩尔认为，他所谓的“现代唯心主义”断言实在是精神的，而他(或许相当不公正地)认为这就意味着，我们认为是无生命的对象都成了有生命的了。摩尔并不自诩有能力证明这个命题不成立，但他认为可以表明此命题的提倡者接受它是没有充分理由的。这是因为他认为他们接受这个命题，是以相信他自称可以反驳的命题为依据的。

这个命题就是贝克莱的“存在就是被感知”。可把这里的“被感知”看作更广泛意义上的“被经验”。摩尔花费很多时间来讨论，如何理解上述命题的支持者用这个命题所指的意思，并且他确定他们不能使此命题成为关于词的意义的命题。他们的意思一定是：存在和被感知在逻辑上互不依赖，但又必然有联系。摩尔也不自诩有能力否证这个命题，但他相信，他的对手们之所以接受这命题只不过是因为他们把它与下面这个命题混为一谈了，即存在与被感知在逻辑上是有联系的；而这正是他宣布要予以驳斥的命题。他的反驳表现为：把对象与人们对对象的意识作区别。如果我现在具有对蓝颜色的感觉，我的意识和这颜色一定是不同的东西，因为意识的要素正像我对痛的感觉一样，可以是现在的，也可以发生在其他的瞬间，但蓝却不是这样。摩尔由此论证说：“只要有人告诉我们，蓝的存在和对蓝的感觉的存在是一回事，他就犯了错误，而且是自相矛盾的错误，因为他不

是断定：蓝和与意识同在的蓝是相同的，就是断定：蓝和意识自身是相同的。”①

这并不是一个充分的论证。跳华尔兹舞并不与跳舞是一回事，因为探戈也是一种舞蹈，但由此不能认为：一个没有跳过华尔兹舞的人也能跳华尔兹。同样地，摩尔的论证完全没有说明蓝和绿这种感觉予料（正如他会这么称呼它们的）可以不依赖被感知而存在。此外，他误解了贝克莱的唯心论的涵义。贝克莱并不曾主张在“存在”和“被感知”之间有一种一般的联系，而是主张有一种特殊的联系。他将这种联系视作可分析成“可感觉性质”和“被感知”的联系。假如有人要驳斥贝克莱，他必定不相信贝克莱的如下假设，即常识中的物质客体是由可感觉的性质组成的。

摩尔在驳斥黑格尔式唯心论的一个重要原理时更成功一些。这个原理即是：一切关系对其关系项而言，都是内在的；或者换句话说，一对象与任何其他对象所处的任何关系，对于这对象成为它之所是的这种对象，都是必须的。因此，鉴于任两个事物都多少有些关系而言，就会得出这样的看法：世界是一个具有必然联系的网状系统。摩尔提出，唯心主义者或许由于不能区别必然真的命题和普遍假的命题才得出这种荒唐结论。必然真的命题是：由于客体 A 而具有关系特性 P，从逻辑上可推导出：对任意客体 X 而言，如果 X 不具有 P，那么 X 不能等于 A。与之相混淆的普遍假的命题则是：如果 A 具有 P，则对任意客体 X 而言，由命题 X 不具有 P 可推导出：X 不等于 A。为了澄清这种混乱，摩尔以下述命题为例：“这个书架上所有的书都是蓝色的”、“我的《数学原理》是这个书架上的一本书”，以及“我的

---

① 摩尔：《驳斥唯心主义》，参阅《哲学研究》，第 18 页。

《数学原理》是蓝色的”。“这书架上所有的书都是蓝色的”在逻辑上蕴含着,“如果我的《数学原理》是这个书架上的一本书,那么我的《数学原理》就是蓝色的”,这肯定是正确的。另一方面要是以“如果这个书架上所有的书都是蓝色的”为由认为,“我的《数学原理》是这个书架上的一本书”这命题从逻辑上蕴含着:“我的《数学原理》是蓝色的”,这就是假的,尽管其前件是真的;因为结论中所包含的东西显然不能自身成立。①

摩尔的论证是合理的,而且看起来他批评的那些唯心论者很可能陷入了他指出的那种混淆性错误。然而,问题比摩尔指出的更复杂,这只是因为他似乎忽略了以下事实,即关于具备如此这般特性对于一个特定客体的同一性是否是必然的问题,没有一劳永逸的答复。上述问题所依赖的一种情况是人们用来描述这个客体的那种方式。例如,我们不可能无矛盾地断定,那个并且是惟一的那个写过《哈姆雷特》的人并不曾写《哈姆雷特》,但这完全不是说:写《哈姆雷特》对于莎士比亚的同一性是必须的。因为莎士比亚写作《哈姆雷特》显然是偶然的。否定它无疑是错误的,但并不是自相矛盾的。

事实上,没有任何属性对于一个体是内在的,如果它之成为内在的这意思是:我们不可能找到指称这种个体的任何方式,而这等于在逻辑上否定这种个体。摩尔以一块彩色斑块所具有的属性作为内在关系的一个例子,这彩色斑块一半红一半黄,那红的一半是其组成部分。他论证说,如果不包含红的那半,这就绝非原来的那个彩色斑块。② 但很明显这不过是他选择来描绘那块彩色斑块的方式的结果。假如他一开始就将这个斑块描绘

---

① 摩尔:《外部关系》,参阅《哲学研究》,第 301 页。

② 同上书,第 287—288 页。

成占有某个空间位置的、或者是某个客体的表面、或者采取其他任何种同样相等的方式来描绘，就不会得到上述结果。

事实上，我们不得不承认下述两类情况之间的差别，“一者是某人作了假陈述，或者是他对某个恰当地看作被其指称的特定事物持有一种反事实的假说；另一者是，一个人的描述范围之广以至于无法进行指称。问题在于是否存在关于个别化的固定原则，通过这些原则人们就能区别上述情况。我认为根本不存在这样的原则。因此很多情况要大大取决于谈话者谈论时的语境，取决于他在现实中持有的那些信念，甚至最终取决于他对于所指对象的态度。例如，当我活着，并对自己的行为有所意识时，我很可能说，任何在谈论未出世的哲学家的人必定不是恰好指摩尔；然而对于一位写作几百年历史情况的历史学家来说，如果他虽然对摩尔的生平和著作给予了合理而准确的描述，但却犯了将他当作21世纪人物的错误，我们就不必认为，他漏掉了这个指称。有些人认为一个成功的指称是在这对象的现实历史中获得的，这无疑是必要的。但我认为不能由此就把任何特殊属性甚至属性的任何分离看成是本质的。①

四、捍卫常识

自从摩尔不再担任讲座主讲人(这些讲座的内容最后汇编成《哲学的几个主要问题》出版)以后，他的主要哲学兴趣就是要捍卫他所谓的常识世界观，并对这种世界观中所包含的各种命题进行分析。摩尔本人并不承认他赞成在捍卫常识世界观时，他的大多数同胞或许都坚持的一种信念。例如他从来不认为有充分理由相信神的存在或者未来的存在。他仅仅关注如何确认

① 参阅本书第九章我对专名的使用及本质主义的讨论。

三个非常普遍的命题(他认为这些命题差不多是每个人公认不讳的)以及这三个命题由之而来的无数特殊命题。

第一个普遍的命题是,宇宙中存在着大量物质客体。[①] 摩尔没有提供关于物质客体的正面定义,但他罗列了许多事例。例如人的身体、动物、植物、山脉、沙粒、矿物、水滴、人工产品——如家具和机器,地球、太阳和星星。他假定所有这些事物都存在于惟一的空间和时间之中。

第二个普遍的命题是,人(或许还有某些其他动物)具有心灵。摩尔认为这个命题具有以下意义,即这些动物都可以从事他称为意识的活动。他也没有对意识活动下定义,而是列举一些具体东西,如听、看、记忆、情感、思维和梦幻。摩尔认为常识具有这样的信念:这些意识活动不仅存在于时间,而且也存在于空间,它们的空间位置就是从事意识活动的人或其他动物的身体所处的位置。他认为也可以说,这些意识活动就其因果地依赖于身体而言,隶属于身体。物质客体是那些意识活动所针对的事物之一。但在极大多数情况中物质客体本身不是有意识的,而且若没有任何对它们的意识,它们也能存在。

摩尔认为常识的第三个主要信念是,人实际上完全知道存在着物质客体和意识活动,而且这些物质客体具有他所列举的诸特性。不仅如此,而且“人们也相信,他们知道关于过去、现在和将来的具体物质客体和意识的无数细节”[②]。确实,正是从这些更具体命题的真理中,才能得出更普遍命题的真理。

这一观点明确表述在《捍卫常识》一文里。该文首次发表在1925年《当代英国哲学》第二卷上,并重印在摩尔的《哲学论文

① 摩尔:《哲学的几个主要问题》,第2页。

② 同上书,第12页。

集》中。在这篇文章的一开始,他列出一张长长的命题名单,并宣称,人们知道其中每个命题都确定无疑地是真的。这些命题分为三组。大致上第一组命题是这样一些:有一个人体存在着,并已存在了一段时间,那就是摩尔的身体;在它存在的那段时间里,它一直"与地球的表面有所接触,或者位于离地球表面不太远的地方";那里已经有了许多其他事物,"它们也具有三维的形状和大小",人体与这些事物保持各种不同的距离并与其中某些事物有关系;在这些事物之中也有其他的人体。同样的命题对他们都为真;有许多这样的人体已不再存在;地球在摩尔诞生之前已存在了许多年;这许多年间大量的人体每时每刻都在地球上存活着,还有相当多的人体在他诞生之前就不存在了。第二组命题大致是这样:摩尔自从出生以后,一直有许多不同的经验;例如他经常感知自己的身体以及身体周围的其他事物——也包括其他人体;他经常观察关于这些个别事物的事实,例如当他写作时他观察到这个壁炉比那个书橱离他更近一些;他也意识到此刻没有观察到的那些事实,例如他的身体在前一天是存在的,而且在昨天某个时间比书橱更靠近壁炉;关于将来他有各种愿望;他持有许多真的和假的信念;他想象过许多虚幻的事物,但并不相信它们的存在;他有过梦想;他有许多不同的情感;其他许多人也有类似的经验。第三组命题是对其他许多人进行阐述的那种单一命题。这些人和摩尔类似,但细节上又有必要的差异。摩尔的前两类命题也适用于这些人,这就是说他们每个人都随时知道与他自己和他的身体有关的、对应于摩尔所列举的那些命题的命题。①

摩尔赞成存在物质客体的反面论证是:如果一切都不存在

---

① 摩尔:《哲学论文集》,第32页。

的论点是对的，那么任何哲学家都绝不会主张这个论点；因为哲学家自身也是有血有肉的人。但这并不说明他的对手们处于自相矛盾的状态，因为存在着哲学家这一点在逻辑上不是必然的。不过这是一种并非针对个人的有力论证。摩尔极力宣称，认为有自相矛盾的观点显然不如那些论证人们不知道存在物质客体的哲学家的观点更有力。摩尔看到了在使用“我们”这个词时出现的矛盾。他认为，这个词的使用包含对讲话人和其他人存在的认可。如果有可能认为(像某些哲学家主张的那样)一个人在指称自身时正在指称一个具有经验的但没被认为是有血有肉的人——尽管他或许事实上是有血有肉的，那么这个论证则是靠不住；在这些哲学家看来，使用“我们”这个词必须被视作仅仅意味着，如果存在着其他人，只是在这个有限的意义上，他们才能使用这个词。

摩尔惟一的正面论证非常简单。它表述在《外部世界的证明》这篇讲演里——这是 1939 年在大英科学院作的讲演，并重印在他的《哲学论文集》中。当时摩尔说：“现在我能举例证明，人的两只手是存在的。如何证明呢？举起我的两只手，当我用右手做某个动作时，我可以说：‘这是一只手’，当我用左手做某个动作时，又可以说：‘这是另一只手’。只要这样做，我就已经根据事实本身证明了外部事物的存在，你将看见我，你也能以其他多种方式作出这样的证明。这里毋须举更多的例子来说明。”[①]后来摩尔又仅仅通过提醒他的听众不久前已举过双手来证明物质客体在过去已经存在了。

在这次演讲里摩尔没有考虑到他也许正在做梦这种可能性。后来，他在论“确定性”的讲演里讨论了这个问题。这篇讲

---

① 摩尔：《哲学论文集》，第 146 页。

演发表于 1941 年,并收集在《哲学论文集》中。他能做的只不过是假定(这个假定似乎也不合理)即他正在做梦这个命题,也许在形式上与他目前的感觉经验和记忆的联系不相一致。假如摩尔坚持他以往的风格并宣称他知道自己是清醒的,他也许会做得更好些。

尽管摩尔没有阐明这个问题,但在他对知识的看法里潜存着一种假定,即人们在怀着他所谓的常识信念时所持的那些理由是充足理由。在目前种种情况中,我的种种感官(它们用已经由我的全部经验过程予以证实的各理论来解释的)证明不容怀疑的是,我坐在书桌前正在一张纸上写作。我的记忆向我提供了关于我是谁、昨天我在做什么、我如何来到这里这类问题的最终回答。应当承认,即使在上述这些最朴素的命题中,也有错误的可能。有时候人们关于最近事件的记忆也会出现错误。像幻觉这类东西确实存在。在日常情况下,人们关于感知的判断或许是漫不经心的。一旦真的出现这类错误,也很容易纠正它们。我发现我的记忆或我的感觉欺骗了我,因为它们给我带来的信念不能从我后来的感知以及有其他人证明的提供给我的感知中得到确证。在这个常识水平上,我们的经验是自我支配的。这些经验不能对所介入的哲学观点提供任何根据。用摩尔的话来说,任何怀疑常识世界观的哲学论证注定是不可靠的。这种论证比它反驳的观点显得更有缺陷。

但是很显然,这个论证可加以推广。如果常识命题像摩尔认为的那样是自我支配的,那么形式科学或自然科学的命题、历史研究或法律研究的文化命题以及文学学识方面的命题都可说是自我支配的。在上述情况中,都有可公认的证明标准和确定是否符合这些标准的公认程序。如果有人拒绝将一个赢得赞同的实验看作是确证了一个科学理论的,那么他如果没有特殊理

由不相信这个实验,没有根据怀疑观察中已经存在着错误,或者怀疑是否存在其他某个特殊理由能说明该实验的明显结果不符合人们根据其表面价值而产生的看法,那他就是根本没有理解这个理论的内容。如果有人拒绝接受逻辑或数学推演的结果,认为这个例证中使用的推理过程是错误的或不准确的,而这种看法又没有特殊的理由,他就完全不理解逻辑和数学是怎么一回事。

这个论证对哲学有很重要的影响。因为由此便可得出:所有这些命题的真或假甚至完全不属于哲学讨论的问题。真和假仅仅取决于满足适当的标准;而这个标准是否可以满足,则永远与经验的或形式的事实有关系。那么,留给哲学活动的那部分是什么?对这个问题,摩尔在实验中承认、而他的追随者在理论上接受的答案是:哲学可以从事分析的活动。但这又是怎样的活动?它要达到什么目的?

对于第一个问题的简单回答是:对命题的成功分析告诉我们用以表达这个命题的那些句子意指什么。这种分析的目的一定是以更清晰的方式再现这个命题,以便展示前一种构成命题的方式掩盖的某种复杂性。同样的目的也适用于对各个概念的分析。但是,尽管这个答复适用于像兄弟是男同胞这样的例子(摩尔曾经用它阐明"分析的悖论"),但它并非完全正确。假如它是正确的,鉴于哲学的这种功能,哲学就不可能有意义地区别于词典学;而事实并非如此。

以下事实使哲学和词典学之间存在着有意义的差别这一点显得很明确:摩尔一方面没有追究关于进入常识世界观的那些命题的真实性,另一方面又非常怀疑对这些命题的分析。但是如果他想要知道"这是一只手"这样的英文句子表达了真命题,他必须知道这个句子意指什么。在《捍卫常识》一文里,他实际

上坚持认为,对每个把握自己母语的人来说,他对用其母语表达的句子的意义是完全明白的。那么对用它们所表达的命题的分析,尤其是在如摩尔所要求的情况下,即作分析的命题等同于被分析的命题,如何可能出现难题呢?

对以上问题的答复是:一个人可能完全理解一个句子。然而当他要对用这个句子表达的命题的真给予必要和充分的条件的说明时,他就感到很为难。这方面恰当的例子是那些包含人称代词的句子。例如一个操英语者在理解英文中"我"这个词的用法时,或甚至在对这个词的用法给予说明时,都没有什么困难。一个人用来指称自身的代词正可以作为他谈话的主词。可是,如果要求这个讲话者对人的同一性给予说明时,他或许会完全陷入困惑。他在一段时间内是同一个人这一点是精神实体的绵延吗?这是关于一系列具体经验的关系问题吗?要是这样,那种关系又是什么呢?它体现在个人躯体的持续存在之中吗?它体现在对具有一系列经验的具体躯体的依附之中吗?要是如此,这种依附性质又如何?经验本身是物质事件吗?以上这些问题都是困难的和有争议的。而且如果我们想要对包含英文词"我"的句子——这是一般说来很容易理解的句子——的命题给予分析,就有必要对所有上述问题作出答复。

摩尔本人没有花很多精力研究自身同一性问题。他主要研究哲学分析问题。后一个问题在于找出关于像"这是一只人的手"或"那是太阳"这类关于物质客体命题的正确分析。但他一直没能解决这个问题。正如他在《捍卫常识》一文中所说的,在他看来非常确定的似乎只是这样一些认识,首先:当一个人知道或判断这类命题的真时,"总是存在某些感觉予料,而关于这些感觉予料的那个命题是这样一个命题,某些感觉予料是它的主词(而且在一定意义上作为该命题的原则的或最终的主词)"。

其次,“不过关于这种感觉予料我所知道或判断为真的做法(总的来说)并不是像指出这本身是一只手、是一条狗、或是太阳等等那样”①。关于一个人当时正在判断的是什么这个问题,摩尔认为存在三种可能的理论。对其中一种他最终持反对态度,尽管他有时认为它是最有吸引力的理论。这个理论认为:我们正在判断的东西以及当我们知道这类命题为真的时候,我们所判断的和知道的是,这种感觉予料相当于有关的物质客体的表层部分。第二种理论认为:我们知道或判断存在某种关系 R。例如该物质客体的表层部分的某个独一无二的事物或者一批事物对这个感觉予料具有关系 R。采取这类理论的极大多数哲学家将 R 视作某种因果关系。但是摩尔说,在他看来具有合理性的只是这种观点,即“R 是一种最终的和不可分析的关系”②。第三种理论是现象主义的理论,关于这个理论穆勒曾经总结说:事物是感觉的恒久可能性。按照这种观点,比如要想知道这是一只手,就是要知道在适当条件下一个人将感知以某些特殊方式与这只手相联系的其他感觉予料。

但是现在我们注意到,在知道一个句子的意思和知道对这个句子的命题的分析之间可能存在多么广泛的差异。很难想象,对“这是一只手”这类句子的意义的惟一反省如何能把我们引向摩尔踌躇不决的三种理论。首先,如何想象感觉予料?可以回答说,上述三种理论是一种理论的产物。摩尔使用的“感觉予料”这个词,正如我们曾看到的,这正是罗素在某一阶段上使用的词,它指的是在经验中直接给予的东西。像罗素一样,摩尔同意许多哲学家的观点,后者认为,像“这是一张桌子”这样的知

① 摩尔:《哲学论文集》,第 54 页。

② 同上书,第 57 页。

觉判断是一种推论,为这种推论提供前提的是对某个可感觉事项的意识。可以回想一下,这种假设目前已遭致广泛的驳斥,以至于许多远不像摩尔那样确信知觉判断的最终主项是感觉予料的哲学家都否认存在任何这类实在。正如我已经表示的我认为无必要为了描述事实而诉诸感觉予料这一类东西。不过可以引入一个完成这种功能的词项。这种引入既合理又有益处。我们很容易说明关于物质世界的常识观点如何导致关于我们的感觉经验的理论。然而这只是在有限的范围内维护了摩尔的方法。

为什么不能全面维护摩尔的方法?我认为是这样的:摩尔提出问题的方式使他不可能解决这个问题。他作为出发点的那个假设是:"这是一只手"这样的句子首先可以扩展为"正好有一只手。它处在关系 R 与这之中"。后一句话中的"这",指称一个感觉予料。因而他的问题在于找出关系 R 的真值,或者换句话说,要确切地发现当我们断言"这是一只手"这样的命题时,我们关于感觉予料说了些什么。但是正如这种情况中会出现的那样,如果类似英文"这"的指示词的功能不是要命名任何客体,而仅仅是要将听话人的注意力引向讲话人或希望他识别的那个客体,正确的回答或许就是:在断言这类命题时,我们关于一个感觉予料根本没说什么。这一点和以下观点也是一致的,即有可能根据我现在宁愿称作感觉性质(sense qualia)的东西建立一个物理体系。因为即使我在这点上是对的也不可得出:这个物理体系的陈述可以转变成为可感觉的陈述,正像关于理论物理的陈述不能转化成支持这个理论的物理客体的陈述。同样不能得出:当我正在物理的层次上讲话时,——即便我正在讲的物理客体最终是通过使用一个指示词来识别的——我正在指称一个感觉性质。当然也有可能指称一个感觉性质,并且追究它如何与它所对应的物理客体相联系。那么假如一个人有能力大体

上表明，标准化的知觉——我这样称呼它们——如何转变成为物理客体，正确的回答或许恰恰是这样的：物理客体是一组感觉性质中的一个，而从这些感觉性质中可以抽象出相关的标准化感知。

如果上述回答是正确的，即证明摩尔关于感觉予料有时等同于物理客体表层部分的理论是对的。这个理论并不像它看上去那样可以接受。如果像我所坚持的，物理客体是一种理想化的东西，那么任何感觉性质或感觉性质组都不可能相等于它的任何部分。然而尽管如此，这个理论所偏爱的正是：物理客体是感觉性质的理想化，从而正是从我们视作典型的感觉性质中，客体才直接获取它的可知觉特性的。这并不是摩尔所寻求的分析，但或许是从他的出发点可能达到的至极的东西。

那么摩尔对于常识的维护还剩下什么呢？当我们考虑到，它对于我们感知到的物理世界与物理学家描绘的物理世界之间的关系完全未置一辞，那么，积极的东西就并不太多。我们已经看到这是个严重的问题。我们必须确定，这两种明显不同的世界观怎样才能调和起来，如果这种调和有那么点可能的话。有人或许这样认为，由于赞成常识的观点，摩尔是倾向于认为：物理客体是以某种我们感知到它们的那种形式而持续存在着的，但他并不这么认为。一个事物由于在科学上对它的理解或误解而在某种程度上变得很复杂——这是否是常识的观点，不太清楚：不管怎样摩尔把这类问题留给对分析的把握了。这同样适用于对意识行为的状态的处理。但是如果我们必须等待作为理论化而出现的分析来发现常识的世界观的具体内容实际上是什么，那么，我们所得到的关于它们的确定性或许还不如最初所假设的那样多。

我们仍然归功于摩尔的乃是这个提示：支配着我们对知觉

的日常判断之真理性的标准，是极为经常地得到满足的，而且，由于承认了其他领域具有同样程度的自主性，指派给哲学的工作结果是主要发挥解释的作用。摩尔虽不如罗素那样明显但却同样有力地给予了知识论一种优先的突出地位。

第三章
实 用 主 义

第一节 威廉·詹姆士

威廉·詹姆士1842年生于纽约,卒于1910年。他曾在哈佛大学获得医学学位,并于1872年作为一名生理学专职讲师回到了母校。1876年他任该校心理学讲座教师,1880年任哲学教授。他的主要著作,两大卷的《心理学原理》是在1890年问世的。这部著作把生理学同从哲学上对心理学的传统问题的探讨巧妙地结合在一起;并且,作为对这方面课题的一种全面论述,也许至今尚无出其右者。从哲学上说,它预示了詹姆士的"彻底经验主义"的发展,这种"彻底经验主义"与他的实用主义合在一起,使他对哲学作出了自己的独特贡献。

也许是受了他的父亲——老亨利·詹姆士,神秘主义者斯威邓堡①的一个信徒——的影响,威廉·詹姆士对宗教也有持久不衰的兴趣。他写过大量论述道德和宗教问题的文章,并汇集成一本书,题为《信仰的意志》,出版于1897年。接着又写了《宗教经验种种》,这原是1901至1902年间在苏格兰吉福德讲座②上作的一组演讲,出版于1902年。这部宗教心理学的专著也许是詹姆士所有著作中写得最好、也是最风闻于世的。他在自己的专业内也像他弟弟、小说家亨利·詹姆士一样富有才华,

尽管他们的风格迥然相异。说来令人不可思议,亨利写作起来倒是精雕细琢、极意刻划,务求其详尽无遗,使人们想象到一位心理学家或哲学家所具有的风格。而威廉·詹姆士则是以其幽默、热情和生动而形象的比喻使得读者为之倾倒。他的这种文风上的优点从某种程度来说对他的哲学是不利的。他并不总是为了使他的意思完全清楚或者为了使他的理论免受挑剔而花费时间、耗费心机。

詹姆士哲学活动的重要时期是在他一生的最后十年里。汇集在他死后出版的《彻底经验主义论文集》里的十二篇论文,除了其中一篇以外,都是在1903—1904年间首次发表的。初版于1907年6月的《实用主义》一书,几乎就是他上一年在波士顿大学和纽约的哥伦比亚大学的讲课手稿。该书在美国极为流行,稍逊于美国的是英国,但也遭到许多行家的批评。詹姆士喜爱哲学论战,汇成1909年出版的他的那本《真理的意义》一书中的文章,主要是针对他人的批评所作的答辩和对实用主义真理论的重申。也是在1909这一年里,他在牛津大学开了一门课,以《多元论的宇宙》公诸于世,并着手写作《哲学的一些问题》,该书在他逝世后才得以出版。

当时,詹姆士在国际上被公认是美国实用主义哲学的最早阐发者,但实际上他却并非其创始人。他的朋友和同时代人查尔斯·桑德斯·皮尔士(他生活在1839到1914年),是最早散布这些思想的。正是皮尔士,在19世纪70年代里所发表的一系列论文中提出了实用主义的意义理论和真理理论的基本原

---

① 斯威邓堡(Emanuel Swedenborg, 1688—1772年),瑞典科学家、哲学家和宗教文学家。——译者

② 吉福德讲座是1888年起,亚当·吉福德(Adam Gifford, 1820—1887年)基金会在四所苏格兰大学里设立的以自然神学为内容的讲座。——译者

理。皮尔士的许多著作在他生前未曾发表,而他发表出来的那些著作相对来说则不太引人注意。他未能在任何一所美国大学里谋得一个正式的职位,其主要职业是美国海岸大地测量局的高级职员。只是到 20 世纪三十年代初,哈佛大学出版了他的八大卷论文集的前六卷,他才终于被世人认为是 19 世纪的伟大哲学家之一。完全可以证明,比起威廉·詹姆士来,皮尔士乃是一位更有创造性、更深刻的哲学家。但是,在 20 世纪哲学的实际发展中,詹姆士在历史上是更为重要的角色。

一、詹姆士实用主义的特点

在詹姆士的心目中,实用主义的主要吸引力在于它是富有启发的,并在很大程度上消除了哲学中诸重大问题的争论。这使他可以站在争论的一方,而又充分照顾到对手的面子。这尤其符合他在一元论和多元论问题上所采取的立场。根据他的观点的必然逻辑来说,他是完全忠于多元论的,但他也承认那些希望视宇宙为大一统的人的精神需要,在他看来,实用主义也能满足这些人的嗜好。

詹姆士所敌视的一元论是黑格尔那些当代追随者的一元论,特别是布拉德雷和詹姆士在哈佛的同事乔西亚·罗伊斯(Josiah Royce,1855—1916 年)。这两位哲学家都不是正统的黑格尔主义者,而且他们相互之间也不完全一致,但是他们的共同点在于把实在等同于精神总体——他们称之为绝对。就布拉德雷来说,这主要是由于他接受了——后来被摩尔认为是不可置信的——一切关系对于它们的关系项来说都是内在的这个观点,他据此进而认为,每个事物都是与其他一切事物不可分割地交织在一起的。就罗伊斯来说,则主要是由于在他看来,除非思想者和他的思想的对象这两者本身都是全知的心灵中的观念,

否则就无法想见我们的思想(不管是对还是错)如何能与实在相关。詹姆士把这种理论的特点打趣地比作这样一种信念:要是没有某种更高的实体在看着猫和国王,猫就不能看见国王。布拉德雷和罗伊斯还同样地把绝对看作是完满的,不同的是,布拉德雷认为绝对是必然地超越善恶的,而罗伊斯则相信,绝对将善恶包括在和谐之中,依他之见,恶的东西的存在是至善的一个必要条件。

这种理论使詹姆士从理智上和感情上都觉得很反感。他喜爱世界多样性之展现,不能容忍把这种多样性只当作单纯的现象。他也为布拉德雷那类说法——例如"绝对由于它所包含的各种矛盾和所有差异而更加丰富",——所表达出来的无动于衷和冷酷无情感到道德上的震惊,因为这种说法暗含着这样的意思,痛苦可以被设想为是"消失于更高的统一之中了"。为了反对这种观点,他赞赏地引用了无政府主义作家 M·I·斯威夫特(M. I. Swift)的抗议性的话:当人们因为找不到工作养家活口而自杀时,(在这种哲学看来就意味着)"死者使宇宙更丰富了,而这就是哲学。但是当罗伊斯和布拉德雷这两位教授以及一大群天真的、吃饱喝足了的思想家在揭示实在和绝对、并把不幸和痛苦这样解释过去时,我们所能知道的、生活在宇宙各处、对宇宙的性质有着高度意识的仅有的那些人的状况。这些人所经验的就是实在"[①]。对詹姆士来说,这不仅是一个道德问题。他还从理智方面来反对任何与实际经验分割开来的实在观。

然而,如我前面所说,詹姆士对于绝对唯心主义在一定程度上图谋去满足的精神渴望不乏其同情心。至少,就罗伊斯来说,宗教显然是他的根本动机,而詹姆士的《实用主义》中有一些段

① 斯威夫特:《人类的屈服》,引文见《实用主义》,中文版,第18—19页。

落(在他早期的著作中甚至有更多的地方)说明,詹姆士不仅尊重这个动机,甚至似乎还承认这个动机证明了对绝对的信仰是有道理的。应当怎样认真看待这点,要看人们以什么方式去解释詹姆士的实用主义真理论。后面将会看到,我们有根据认为,詹姆士是把道德和宗教问题当作一种特殊的情况来对待的。但是,不管他怎样同情那些从绝对的观念中获得感情上满足的人的观点,都决不是说这种观点也是他所享有的。这点可以从他的《彻底经验主义论文集》中最早的那篇文章的某些突出的段落中见出:

> 由于总的来说我们并不是怀疑论者,所以我们各自的信仰的动机就可以相安共处,并且可以开诚布公地相互承认。我坦率地承认,——我不得不认为我的信仰在本质上是一种审美的,而不是逻辑的。"贯穿一切"的宇宙以其确实可靠、完美无瑕的无处不在状态,简直要把我窒息住了。它那与可能性无关的必然性,与主体无关的联系,使我感到好像我已经订了一个无保留权的契约,或者颇有点儿像是不得已而栖身于海滨的一所大招待所,那里没有可供躲避一下群栖的人们的私人卧室。而且我清楚地意识到罪人和法利赛人的古老争论即与此相关。当然,就我个人所知,并非所有的黑格尔主义者都是一本正经的,但不知怎么地我还是感到,好像所有一本正经的人都应当扫除掉,如果通过成为黑格尔主义者而产生了一本正经的话。有一个故事,说有两个牧师,由于邀请有误,跑去主持同一个葬礼。一个牧师先到,"我是耶稣复活,我是劫后新生。"他的话音刚落,另一个后到的牧师高喊着走进来:"我是耶稣复活,我是劫后新生。""贯穿一切"的哲学,如其实际上存在着的那样,使

> 我们许多人想起那个教士。它就像一个钮扣扣得死死的、面色憋得苍白、脸刮得精光的家伙，在代表那个带有恐惧的深渊而又不知其去向的、广漠而缓慢地翕动着的无意识的宇宙说话。①

这段话里最令人感兴趣的一个特点是，詹姆士供认了人们对他的猜疑，即他的哲学“信仰”的动机基本上是“一种审美的，而不是逻辑的”，甚至他似乎总有一种倾向，把哲学看作是表达对世界的一般态度，而不是去追问——如果可能追问下去的话——一系列问题的正确结论。因此，在他论实用主义的第一讲中，他把哲学史描述成为“在很大程度上，是人的各种气质之间的某种冲突”。他并不是无视哲学家们在极其普遍地增强理由以支持他们自己的论点这个事实，但他认为这些理由只起次要的作用。哲学家的气质“其实是比任何较严格的客观前提更强烈地赋予他一种偏见。他的气质以这种或那种方式给他提供证据，导致一种较富情感的或比较冷酷的宇宙观，似乎恰是这个事实或那个原理会得出的那样”②。由于这些倾向性还没有被承认，哲学讨论具有“某种不诚实”。

詹姆士认为，我们发现，这种较富感情色彩的宇宙观和那种比较冷酷的宇宙观之间的差别不仅在哲学中起着作用，而且在“文学、艺术、政体和社会风俗”中也起着作用。③ 他随即将之推广到他的著名的理想型和现实型的两分法，理想型成为理性主义的（根据“原理”而行事）、理智主义的、唯心主义的、乐观主义

---

① 詹姆士：《彻底经验主义文集》，第 276—278 页。

② 詹姆士：《实用主义》，中文版，第 7 页。

③ 同上书，第 8 页。

的、宗教的、自由意志论的、一元论的和教条主义的;现实型相应地成为经验主义的(根据“事实”而行事)、感觉论的、唯物论的、悲观论的、非宗教的、宿命论的、多元论的和怀疑论的。[①] 詹姆士没有举出任何哲学家的名字去指出他符合两者中的哪个范畴,不过,可以清楚地想见,他把黑格尔及其追随者们当作理想型一类,而休谟、或许也有约翰·斯图亚特·穆勒可以作为现实型的典型。在许多场合,这些气质又是交织在一起的,不过,它们中的这种或那种可以居于支配地位。确实,詹姆士本人显然就是处在这样一种混合状态。在某些方面他很实际:在他的存在理论和知识论中,他是彻底的经验论者和感觉论者,在他的心理学方面很大程度上他是唯物论者,如果不是怀疑论的话,那也完全不是教条主义的。另一方面,他是乐观主义的,热情于宗教的,渴望为自由意志开路,并且不是一位哲学上的唯物论者。总之,在对待自然事实的问题时,他是现实型的,但是当碰到道德和神学问题时,他却是理想型的。在这个问题上,与其说他有着一种分裂的气质,倒不如说在他的情感和理智之间有一种冲突。他希望保持自己理想的信念,但却不能以减低他的理智标准为代价。他之被实用主义所吸引,主要是由于在他看来,这是惟一使之成为可能的哲学。

在解释“实用主义意味着什么”时,詹姆士把它的范围定义为首先是包含一种方法,其次是一种真理论。这种方法的基础在于皮尔士提出过的、发表于 19 世纪 70 年代的一篇叫做《怎样使我们的观念清晰》的论文中的一个原理,这个原理经过詹姆士的改造变为:“为了使我们思想中的对象获得完满的清晰……我们只需考虑这个对象所可能包含的可以想见的实际效果——我

① 詹姆士:《实用主义》,中文版,第 8 页。

们从它那里预期会得到什么感觉，我们必须准备作什么反应。于是，我们对那些无论是眼前的还是遥远的效果所具有的概念，就这个概念的积极意义而论，就是我们对于这个事物所具有的全部概念。"①他以同样的口气谈到，实用主义的方式不许我们满足于某个"解答式的名称"，像"上帝"，"物质"，"理性"，"绝对"或"能力"。倒不如说，"你必须使每个词实际的兑现价值表现出来，使之在你的经验之流中去发挥作用。这与其说是一种解答，还不如说是进一步工作的计划，特别是改变现有的实在的各种方法的表征。"②

对实用主义方法的这些描述生动甚于精确。我们把什么当作对象的效果，或者，一个词的兑现价值包含些什么，或者，怎样能使"物质"和"绝对"这些词发生作用，或者，使它们发生作用的过程怎么能导致现存实在的改变，这是不清楚的。在皮尔士的著作中也找得到同样的表述，在他那里，主要的想法似乎是：一个概念的意义要在观察试验中去找，通过观察试验，呈现在其中的那些东西就被科学地发现出来了。当科学理论发生变化而且可以得到新的证据时，一个概念的意义就会发展，皮尔士确实是把自然规律本身看作是可以发展的。使意义在任何给定阶段得到确定的这些观察，是在物理的水平上的，是可以为众人所重复的。尤其关于这最后一点，詹姆士的不同处表现为，把对象的效果描述为"我们从它那里预期得到的感觉"，并且，他是把一个词的兑现价值和人的经验之流结合起来的。根据这一点以及出现在他的著作的其他段落中的同样的思路，我们可以断定，他不打算像皮尔士那样从科学的方面，而是从对象的存在或不存在预

---

① 参阅詹姆士：《实用主义》，第 27 页。

② 同上书，第 30 页。

期会造成的人的感觉的不同方面,来分析人关于对象的概念的。如果我们把兑现价值的观念用于陈述而不是用于单个的词,并且发现一个陈述是正确的话,那么,这个陈述的兑现价值就可以被当作是存在于人所会有的那种经验中。由于人对词在其中发生作用的陈述的相信,词就在发生作用;通过对这些命题的证实或者证伪,我们就造成了现存实在的改变。

二、彻底经验主义

以这样的方式阐述詹姆士的实用主义意义理论,我是在实现使意义理论与他的彻底经验主义相一致的意图,我认为这一向就是詹姆士本人的意图。我们已经看到,罗素在他的某阶段中也接受过的这种经验主义的主要特点是,被当作经验看待的东西就是罗素称为世界的不能再分解的内容的东西。这样,经验就既非是精神的,也非是物质的。这种理论认为,精神和物质可以用它构造出来。"思想"和"事物"的区别,也像"认知者"和"被认知"一样,完全要从将各种经验成分相互约束在一起的不同关系中去分析。恰如同一个几何点可以处在两条相交线的交点上,同一项经验可以是两组不同经验的成分,其中之一构成了物理对象,另一则构成精神。

为了说明这一点,詹姆士请我们考虑一个感性知觉的典型事例:例如,他的读者对于他居住的这个房间的当下感觉。哲学家们可能告诉他说,他使自已去感觉到那些物理对象不是直接呈现给他的;直接的感觉材料是主观印象,它暗示着相应的外在对象。但是,这种理论的困难在于"它们违背了读者的日常意识,日常意识不知有什么插进来的精神印象,而似乎恰如房间和书籍自然地存在的那样,是直接看到它们的"①。

---

① 詹姆士:《彻底经验主义论文集》,第 12 页。

在这个问题上，詹姆士是站在他的读者一边的。他指出，哲学家们之所以要求助于感觉的表象理论，原因在于他们认为"一个显然而然的实在事物竟然同时在两个地方，既在外部空间，又在一个人的思想中"[1]，这是不可能的。但是他论证说，一旦认识到对象在两个不同地方的存在只不过是同一时间归属于两个不同的组这么一回事，或者像詹姆士更喜欢说的，它同时进入了两个不同的过程，那么，这个困难就立即消失了。为了明白起见，最好还是摘引他本人对这些过程的阐述：

> 其中之一是读者的个人经历，另一是以这间房间为一部分的这幢房子的历史。从读者这方面来说，这个表象、这个经验，简而言之，这个彼（因为直到我们决定了它是什么之前，它必定只是彼）是一系列感觉、情绪、决定、运动、分类、期待等等迄乎目前的最后一项，又是一系列类似的"内心的"、扩展到将来的作用的第一项。另一方面，这同一个彼是许多以前的物理作用，斩木架梁、裱纸糊墙、摆设家具、装置火炉等等的结果，又是这幢作为物理的房子在将来所经历的命运中会涉及的许多事情的开端。物理和精神的活动过程组成令人难以置信地不相容的两个组。作为一间房间，经验已经占据了这块地方，有这个环境三十年了。而作为你意识的领域，在此之前它可能根本没有存在过。作为一个房间，注意力将在其中继续发现无穷新的细节。而仅仅作为你的精神状态，将只有少数新环节涌现在留意的眼光下。作为一个房间，它将承受一场地震，接纳一群人，并且无论如何，一定长的时间会使它遭到毁坏。而作为你主

[1] 詹姆士：《彻底经验主义论文集》，第11页。

> 观的状态，这只要闭上眼睛，或者略一施展想象就足够了。在实在世界里，大火将焚毁它。而在你的思想中，你能够以烈火攻之却无后果。作为一个外在对象，你住在里面每月要付许多钱。而作为一种内心的满足，你不付分文就可以占有它无论多久。简而言之，如果你在精神的方向上去追求它，把它当作只是与你个人经历相随的事件，那么所有假的东西就都是真的，而如果你把它当作是经验到的实在事物，在物理的方向上去追求它，并且把它和外在世界联系起来，那么一切真的东西就都是假的。

这段文章既以生动见长，又显得特别漫不经心。乍看之下，充满了矛盾。例如，同一个东西既是刚刚进入存在，又已经在过去存在了许多年，这怎么可能是真的呢？但是这些矛盾只是表面的。它们是由于詹姆士没有花功夫在一个给予的经验和这个经验可以归属的不同的组之间作出区分而造成的。经验本身是转瞬即逝的：而詹姆士在某一样式中将它识别出来所据的持续的对象却不是单个的经验，而是在给予的经验中结合为一的一组现实的和可能的经验。事实上，詹姆士关于物理方面的经验所说的一切应当被看作是适用于物理组的。在精神这方面，当他说到攻之以火而不会毁坏这样的事物时，也超出了经验，因为这是想象中的火攻。在这种方式中，它为精神组中的别的成分所“收容”。

但是，当这些校订会表明詹姆士的叙述是能够摆脱矛盾的时候，并不表明这就阐明了一种站得住脚的理论。为了站住脚还需要做许多事。我们本来应该被告知，使它们分别成为同一物理对象的成分或同一思想成分的、不同经验之间的关系是什么，而在詹姆士的阐述中却没有碰到这种需要。确实，在物理的

方面,他并没有试图认真去对待它们。他把使一个“物理的经验”和一个仅仅是精神的东西区别开来的东西理解为某种规则,即将物理的经验和别的适当类型的经验结合起来的规则;但他没有说这些结合是什么,或者被假定联系着的这些经验的显著特点是什么。他也明白,我们的现实感觉太支离破碎了,不能靠它们本身构造出一个物理世界。它们组成了一个必须由“许多概念的经验”加以补充的核心。但是我们仍然没有被详细告知这是怎样获得的。

詹姆士倒是下了一番功夫去阐述人格同一的问题。他的关于精神是从各项经验中建造出来的理论,是在模仿休谟的自我是“一束知觉”的观点。像休谟一样,他认为没有理由假定被称为各种各样的纯粹自我、或者灵魂、或者精神实体那样的东西存在着。不仅因为这样一种实体是无可证实的,而且“为了像它们实际显现的那样来表达意识的现实主观现象”也不需要“实体的观点”①。更不会因为没有它就不能解释或不能解释得更好些。詹姆士与休谟的区别在于,他不愿因为我们的感觉是各自独立的存在、思想感觉不到它们之间的“实在联系”这个事实而受到束缚。我们的感觉,就它们是逻辑地相互独立而论,确是各自独立的存在。但这不是指它们之间就不能有任何事实的联系。依詹姆士之见,把它们联结起来的主要是“在每个人的意识中可以觉察到思想是连续的”这个事实。这就是说,“以意识的特性而言从此刻到另一刻的变化决不是绝对隔裂的”。并且“当有一个时间间隙时,处在间隙后面的意识感觉到好像它与前面的意识是归属在一起的,好像是同一个自我的另一部分”②。换句话

---

① 詹姆士:《心理学原理》,第1卷,第344页。

② 同上书,第237页。

说,统一作用是在后来的思想将它们觉得与之有密切关联的先前的经验据为己有的那个系列里实现的。困难在于,当意识中存在着间隙时,那么可感的连续关系就消失了,这个有密切关联的意识也就可能是靠不住的。然而要是诉诸其各个间隙都同样联接着的身体的连续性,似乎仍有必要使同一个人的所有经验归入某个单一的东西中去。

詹姆士也承认休谟所谓"观念的联系"和"实际的事实"之间的区别,并在这点上追随休谟,像休谟一样认为先验命题的必然性是由于它们只涉及观念的联系。他在《实用主义》中说:"各种可能的对象的现成的理想框架,就是我们思想结构的必然产物。我们对这些抽象的关系,正像我们对感觉经验一样,不能任意改变。它们强迫我们,不管我们喜欢不喜欢这些结果,必须始终一致地对待它们。"①这和他在早期的《心理学原理》中的说法有所不同,那里的说法是,"我们思想结构所把握的永恒真实性其本身并不必然把握着精神外的存在,它们也不具备如康德所假设的……那种甚至可为一切可能的经验立法的性质,它们主要只是作为主观的事实而引起人们兴趣的。它们侍奉于思想之中,组织起一个美好的观念网络;并且我们最多只能说,我们希望去发现这个网络可能施于其上的外在的实在事物,以使实在和观念能够恰好相符。"②假如我们认为詹姆士有这样的观点:思想的结构不是一经确定就永远如此了,那么也许这两组想法是可以一致的。先验命题的确会是当下一系列"精神事物"的"永恒的"真理,但是,在任何特定的时刻填充我们的"理想框架"的"精神事物"是会依后来获得的经验而改变的。

---

① 詹姆士:《实用主义》,第210—211页,参见中文版第108页。

② 詹姆士:《心理学原理》,第2卷,第664—665页。

三、真理论

对詹姆士来说,他是把实用主义的真理论当作实用主义的核心内容的。不幸的是,根据他的理解,对这一理论的阐述再次为生动性而牺牲了精确性。他的说法似乎表示出,他是把真理等同于便利,如果信念满足了持有它的人的利益的话,他是想把任何信念都当作是真的,这种说法确实对他大大不利。这使人们轻易地就可对他提出批评,持这种批评意见的人是很多的。要是多怀点好意的话,他们本来会发现,尽管詹姆士的理论事实上很容易受到攻击,但却远非是如此简单的。

詹姆士在《实用主义》第六讲中运用实用主义的方法介绍了真理论。他说,"假定一个观念或信念是真的……它的真,在每个人的实际生活中会引起什么具体的差别呢?真理怎样才能实现?如果一个信念是假的,有什么经验会和由这些假信念得到的经验有区别呢?简而言之,从经验方面说,真理的兑现价值究竟是什么呢?"他立即作出的回答是:"真观念是我们能吸收、能使之生效、能确定和能核实的,假观念则不能。"沿着这条思路,他认为:"一个观念的真理不是它所固有的、静止的性质,真理是对观念而发生的。它之成为真,是由许多事件所造成的。它的真实性实际上是一个事件、一个过程:即它证实本身的过程,它的证实过程。它的有效性就是使之生效的过程。"①

这并不像人们可能认为的那样,意味着詹姆士把真理观念限于得到了实际证实的那些观念。他也谈到我们有"一种额外真理的综合贮存,在哪怕只是可能的情况下会是真的观

① 参阅詹姆士:《实用主义》,中文版第103页。

念”。他相当错误地说，在任何这种额外真理的场合，人们可以说“因为它是真的，所以它是有用的”，或者“因为它是有用的，所以它是真的”，并说这两句话的意思是一样的。而他解释这两句话共同的含意不过是“这里有一个观念得到了实现，并且得到了证实”。简而言之，观念的效用在于它被发现是真的。

于是，这里必须要有可证实性，如果不一定是事实上得到了证实的话。当他去答复他归结为某个“理性主义”的论敌的反对意见，即真理是某种“绝对得到公认”的东西时，詹姆士承认真理的地位确是事先得到公认的，但承认这一点，从实用主义的角度来说，只不过意味着我们在这个世界里所发现的“无数的观念，通过它们的间接的或可能的方式所起的作用比通过它直接的和实际的证实方式还要好些”[①]。正如“一个富人不必老是手持着金钱，一个强壮的人老是在举重”[②]，我们也不必那样去证实这些观念。总之，只因它们与实际上得到证实了的观念类似，它们才被当作是可证实的。

詹姆士没有意识到（也许他本来是应当意识到的），人们有权认为自己的经验也是他人所具有的经验这问题会有什么严重的麻烦。他把“所有的事物是按不同的类存在的而不是单一存在的”当作一种事实，并从中推论出，在一个人的经验中所适用的东西，将会正常地适用于他人的经验。这使他获得了证明的有利条件。如他颇具特色地所写的：“事实上，真理大部分是靠一种信用制度而存在着的。我们的思想和信念只要没有什么东西反对它们就会‘流行’，就像银行钞票一样，只要没有谁拒绝它

---

① 詹姆士：《实用主义》，第 105 页，参见中文版第 112 页。

② 同上书，第 106 页，参见中文版第 114 页。

们,它们就可以流通。而这一切都是面对面的直接证实,缺乏这个,正如金融体系缺乏现金准备似的,真理的结构就会崩溃。你接受我对某件事物的证实,我接受你对另一事物的证实。我们各为自己而利用彼此的真理。而被人具体证实过的信念则是整个上层建筑的支柱。"①

被证实了的观念既能满足我们的期望,又能对符合这些期望而采取的行动提供成功的保证。毫无疑问,这就是当詹姆士把"真东西"说成"不过是我们思想途程中的便利"②时所指的意思。这种便利不在于与依我们心愿去相信的一切东西相符合,而在于在长期的过程中去发现我们的观念符合于我们将来的经验的实际进程。然而,"便于符合眼前所有经验的东西并不必然同样令人满意地符合一切后来的经验"③这个事实使真理置入了无限的检验过程。"'绝对地'真,是指不为后来的经验所改变的、我们想象中的一切暂时的真理有一天会集中于其上的那个理想的尽头。"④

对于绝对真理的这一描述——这实质上与查尔斯·桑德斯·皮尔士最初的思想是相同的——有力地说明,这个"真理",同我们通常对这个词的使用一样,不是从"绝对意义"上来理解的;从这种真理观必然得出:从真理概念方面来说詹姆士不是一个实在论者。他本人却非常不愿承认这一点;以至于他在《论真理的意义》的篇首竟这样说道:"我对真理的阐述是实在论的,我信奉常识的认识论的二元论,"⑤而且在回答他的一个批评者

① 詹姆士:《实用主义》,第100页,参见中文版第106页。
② 同上书,第105页,参见中文版第114页。
③ 同上书,第106—107页,参见中文版第114页。
④ 同上。
⑤ 詹姆士:《真理的意义》,第117页。

时承认,“真理本质上是两个事物之间的一种关系,一方面是观念,另一方面是观念之外的实在。”①然而,实际上这并不是像实在论者所认为的那种“外在的”实在,而是由可能的经验组成的实在。例如,就他所谓“现象的知识”来说,詹姆士深思熟虑的观点是:“这里的真理是一种关系,不是我们的观念同非人的实在的关系,而是我们经验的概念方面与感觉方面的关系。”②

由于詹姆士把现象的知识看作是适用于所有的事实的,我们可以断定,对他来说,实在存在于使我们的信念得到证实或证伪的经验之中。这一点也适用于我们的道德和宗教信仰吗?我以为是适用的,不管怎么,詹姆士是承认“绝对的实在的观念”的。他在回答批评时承认:恰恰“如同我们个人的概念代表着概念所指向的感觉对象一样,由于这些感觉对象是独立于个人的公共的实在,于是反过来,这些感觉实在可以代表超出通常可以感觉到的实在,电子、精神素材、上帝或者那些不是独立于一切人类思想者而存在的东西”③。因为即使詹姆士引导我们去接受这种看法,也决不是指我们必须、或者有权把它们当作是在认识中真实的、独立于我们可以证实它们的力量之外的存在。

但是,是什么在那些场合组成了它们的被证实状态呢?这就是,它们在令人满意地发挥作用:但这种作用又在于什么呢?它们把我们引向何处,是把我们“个人的概念”引向感觉实在吗?显然不是引向超出可感之外的各种实在,对那种实在我们是不能有经验的。确切地说,我想,是把我们引向精神和道德需要的满足。于是,以最引人注目的这个例子来说,有还是没有上帝,

① 詹姆士:《真理的意义》,第 91 页。
② 同上书,第 51 页。
③ 同上书,第 130 页。

对詹姆士来说,不是一个简单的事实问题。他可以承认有上帝存在的信仰是真的,因为在这种场合,他把有上帝存在的陈述看作不过是指,人具有可以从宗教信仰得到满足的各种需要。

的确,只有在这个道德和神学的领域,谴责詹姆士把真理和便利作了简单的等同才是公正的。从全面来看,他是把真理等同于可证实性的,而他依理想型的信念所提出的那些比较主观的解释,则是出于他想使它们也能得到证实的愿望。就他能承认有独立于任何个别的实际经验而存在的实在事物而言,尽管这还不是承认独立于一切可能的经验,他声称自己是一个实在论者是恰当的。然而,根据现代的思想方法,他的真理理论以及与之密切相关的实在理论是反实在论的。尽管它必然遭到许多反对,却不能说它是站不住脚的。

第二节 克拉伦斯·欧文·刘易斯

在另一位哈佛大学教授克拉伦斯·欧文·刘易斯的著作中,能看到对詹姆士实用主义观点的纲要作充实的最令人感兴趣的尝试。他从1883年活到1964年。与詹姆士不同,刘易斯对形式逻辑极感兴趣,1932年与C·H·朗格福德合作出版了一本题为《符号逻辑》的书,此书在一种被作者称为严格蕴含关系的基础上发展出一个系统,或说得更确切些,发展出一组系统。这种严格蕴含关系与满足罗素和怀特海《数学原理》的实质蕴含关系的不同在于,它不像实质蕴含关系那样,满足于任何一对真命题、或者任何一对前件为假的命题、或者任何一对后件为真的命题,而是要求不可能有前件为真而它的蕴含为假这种情况。他们的意图是,在这个系统中的主要的联结词至少应当是

一个与逻辑的包含关系比较紧密相关的词。这样,他们避免了人们有时所谓的实质蕴含的“悖论”,这种悖论认为,一个假命题蕴含任何其他的命题,而一个真命题则被任何其他的命题所蕴含。的确,在一个矛盾命题严格地蕴含任何其他命题以及一个必然真的命题严格地被任何其他命题所蕴含方面,它们有它们自身的“悖论”,但细想起来,这些与常识很少抵触。事实上,在这两种场合都不存在矛盾,最多不过是“蕴含”这个词的误用。实质蕴含的缺点决不损害《数学原理》的系统,因为它以真实的公理为逻辑起点,并且这种关系包括把一个命题的真传递给另一个命题,这就是这个系统所表明的。严格蕴含关系是为模态逻辑的体系而设想出来的,这不是在我们运用必然命题、而是推导它们的必然性时开始起作用的。关于它们的效用可能有某些疑问,但这倒不是对这种逻辑形式的本质的反对。

一、知识论和意义理论

刘易斯最雄心勃勃的著作是 1946 年出版的《对知识和价值的分析》,在这部著作里,他建立了一种详细的意义理论,并将他的关于认识的理论扩大到把伦理学也包括在内了。然而这本书的影响次于 1929 年发表的《心灵与世界秩序》,后一书也表现了与詹姆士的思想有很大程度的连续性。这本书的主要论点是,一切关于世界的知识都是感觉给与的东西与先天形成的概念相符的结果。初听之下,这话使人想起康德,但是,两个体系之间尽管有这种相似,这种相似却是非常微小的。这种相似仅仅在于他们都认为,感觉材料(即康德所说的直觉)无概念则盲,并且,超出了我们可能的经验就不能有所认识。对于刘易斯来说,不存在什么先天综合命题。纯粹的数学命题是分析命题,它们是否适用于经验事实是一个偶然的问题。因此,我们不能当然

地认为空间就是欧几里得的空间。我们所确凿知道的是,如果存在组成欧几里得三角形的空间领域的话,它们的内角之和将会是180°,因为这是任何作为一个欧几里得三角形那样的东西的意义的一部分,但是,是否存在这种空间领域则是经验才能发现的东西。或者,把问题说得更准确些,由于纯粹的几何图形是以任一方法对可以度量的空间领域的观念化,这就需要我们去发现,如果把我们的经验纳入到欧几里得的或者某个别的、比如黎曼几何的框架中去,我们的经验是否安排得更得当。

其次,与康德不同,刘易斯不承认向我们显现的事物和自在之物之间的区别。这不是说,他完全不在表象和实在之间作出区别,而是认为这是全部落在我们经验之内的区别。人们获得一种可感的感觉性质,并且作出预言,其他这样那样的可感性质将会依次呈现出来,或者可能是那样,人们只是作出这样的判断:如果他打算采取某些行动,譬如在某个特定方向运动,或者,使其他的感觉方式发挥相应的作用,他就会被给予这些可感性质。后来的这些可感性质就成为依最初呈现出来的东西为其征兆的东西。如果预言得到了实现或者条件判断为真,它就会成为那种类型的实在。不然的话,最初的可感性质将被证明为是虚假的并被看成是一种假象。这不是说这个可感性质本身是莫须有的:那会是没有意义的。一个可感觉到的性质除了是在感觉经验中“给与”我们的某种东西,不再有什么别的情况了。可感性质之成为“虚幻”,只在于它不能承担与别的现实的和可能的感觉性质的关系,而这则是概念上为了有呈现某种实在事物的哪怕只是一种或然性所需要的。

我写成“哪怕只是一种或然性”,仿佛肯定可以把实在性归结上去似的。但事实是,依刘易斯之见,没有一种经验命题是可

以确信的。其理由是，由于这些命题的意义等于它们可以证实的可能性，而且是无限地扩展到将来的。我们的经验无论怎样有力地再三证实它们，总会有一种将来的经验去推翻定论的机会。因为刘易斯把或然的判断看作是先天的，依他之见，所能确信的是，相对于这种那种感觉证据，对一个意味着某个物理对象的存在和把这种那种性质归结于它的特殊命题，有一种程度上可以计算的或然性，这才是确实的。或然性决不会达到百分之百的程度，于是，所讨论的命题也决不会获得一个完全确定的前提那样的优越地位。在这一点上，抽象的科学假设(关于电子发生作用的情况或随便什么假设)与极其平常的感觉判断(例如对于揭示出我面前的桌子上有一本书这种当下给予我视觉的东西所作的判断)之间，除了程度上的差别之外，没有什么别的差别。我对视觉材料的解释是难免有错的，因为这种解释掩盖了使它在其中可以得到证实的可能经验的总体。相应地，当证实科学假设的过程比较麻烦时，如果不与直接经验相联系，是不能获得任何或然性的。刘易斯甚至还进一步说："如果'科学的实在'的存在或非存在在经验中造成了某种可证实的差别，那么可以断言，这些经验上的差别是实在的各种种类的标志。它们是范畴的'兑现价值'；它们正是根据电子可能成为实在的方式构成了成为实在所指的意思。'科学的实在'既可以是对经验的某些方面和样式的一种解释，也可以是一阵无意义的喧嚣。"①

兑现价值的比喻，如我们已经见到过的，是从威廉·詹姆士那里借用来的。依詹姆士的理解，命题的兑现价值穷尽其实际内容。我们应当把同样的观点归于刘易斯吗？我刚刚摘引过的这段话可能使我们想象，他不过是使其存在"在实验室里可以得

① 刘易斯：《心灵与世界秩序》，第32页。

到证实"[1]作为像电子这类东西成为物理学上的实在的必要条件。假使我们把这个意思不是理解为一个实体非要有证明其存在的经验证据才能被引进物理理论,而是,如果某种条件得到了实现,这就应当被当作是这种经验证据,那么,它容易遭到的只是这样的反驳:只要一种科学理论从其整体上说是可证实的,那么并不必定要求它的每个组成部分都是可以独立地证实的。然而,刘易斯却令人遗憾地继续说道:"可以使任何解释得到证实的全部可能的经验——可以想得到的最全面的可能的经验的证实——构成了那个解释所具有的全部意义。"[2]这固然不排除这样的想法:提交证实的是理论的全体,而不是相互独立的构成环节。但是,它确实暗示,理论,就其具有任何内容而言,能从纯粹的观察方面得到复写。在这点上必须指出,科学理论的这种最高水平的归纳尚未达到过,而其原因可以是,相当于最全面的可以想得到的证实的这种观察序列还没有终止。如其终止了,理论就能一劳永逸地建立起来了,我们已经知道刘易斯认为这是不可能的。人们能做的最多是对能从感觉上左右理论的各种试验的情况作一个全面的描述,而这一点是非常容易做到的。我们应当把许多尚未实现的条件句留待于这样的结果:如果人们设立这样那样的仪器,就会有这样那样的观察,而这可以被反对说,我们还是缺乏为建立这些类型命题的真值条件找出一种令人满意的理论。但是,这种反对意见并不是专门针对刘易斯关于科学实体的论述的。这是他在任何场合所碰到的反对意见,因为他认为所有的经验命题都是假设。他似乎并没有认为这有什么严重的困难。依他之见,"'如果有一个观察者在那里,

---

① 刘易斯:《心灵与世界秩序》,第 32 页。

② 同上。

他就会观察到某事'这句话的正常意义是可以为这个事实所证实的：别的条件可以任意变化，而每当观察者在那里时，他确实看见了这个。"或者，说得更一般些："'如果有 x，那么就会有 y'这个假设是指，'无论什么条件变化了，并且条件 x 同样是任意提供的，每当 x 在，y 就在'。"①但是，这里的困难在于，它使得许多没有观察者实际在场或者事实上没有提供必要条件的情况下的真理失去了标准。

从我已经说的这么多话中，人们可能会推断说，刘易斯是一个彻底的现象主义者，但是，这种推断是不正确的。他把自己的哲学说成是反思的哲学，并诠释说："反思的方法由于承认一般的经验是哲学的材料，因而是经验的和分析的，"但他接下去马上说："这不是那种仅仅与给予心灵的感觉材料相符合的经验的意义上的经验论，"为了要有经验，心灵必须作出贡献。原始的经验必须得到解释，并且只有当它们获得了一种解释，它们才起认识的作用。证实假设的经验在某种程度上是解释的产物，它自身也免不了有应当可以被证实的需要。仅据这一点就可以看出，证实过程是无限地延续下去的。为了实用的目的，我们需要把大量经验命题看作好像是已经作为结论建立起来的，但是，不能保证这些定论不会被推翻。

这里有几个值得探讨的问题。例如，我们把报告经验的命题和比较纯粹的理论假设之间的界线划在哪里？如果我们要区分一项经验中的"给与"部分和我们加于其上的解释，又当如何去区分呢？怎样使个人经验转变为公众的世界呢？如果每一经验命题的意义延伸到将来，我们怎样看待显然是关于过去的那些命题呢？

---

① 刘易斯：《心灵与世界秩序》，第 65 页注。

刘易斯对这些问题中的第一个并没有加以注意，我们只得假定他把这条线划在常识所划的地方。像书桌、自来水笔这些一般当作是我们感觉到的事物，落在经验的界限内；像α粒子这样的事物则不在经验界限内，尽管它们当然还是必须要有某些经验证据以证明其存在的。毫无疑问，刘易斯认为明确这样的区别是没有意义的，因为他使经验的报告也不能免于必须经过证实的特权。

但是，可感性质就没有特殊地位吗？它们确实有特殊地位，但不是作为认识对象那样的特殊地位。刘易斯认为只有在存在错误的可能性的情况下来谈认识才是合理的，而在可感性质中则没有错误的可能性。它们是恰如它们被感到的那样。这里的意思不是指人们能对它们作出不会有失误的乃至真实的描述，去依它们朴素的状态捕捉住它们。因为任何描述包含着解释。结论性的命题可能是真的，但它依然要托付给将来去作担保，因而可能是错误的。

然而，这不是说这个给与摆脱不了我们对它的解释。这确实是一种抽象，但它仍然是我们可以识别出的经验中的一个成分。无论我们怎样解释它，它在性质上是不变的，而这一点就是辨认它的标志。如刘易斯在逐步展开一个例子中所写的，在这个例子里他当下的一项经验是，如果他的目的是写作，他就把这件东西描述为一支自来水笔，或者如果他从几何学或机械学的角度去解释问题，这就是一个圆柱体，或者也许如果他惯于精打细算，这就是“一件便宜货”，“解释的成分和给与之间的区别由这样的事实而得以突出了：不论我们感兴趣于什么，不论我们怎样想或相信，后者总是保持不变的东西。我们能把这个东西领会成钢笔、橡胶制品或圆柱形，但我们不能根据想象发现它是纸或柔软的东西或

立方体。”①在同样的情况中，“一个幼儿或一个无知初民”②可能并没有以任何一种刘易斯称为合理的可能性的方法去解释材料的概念，但他经验中的给与成分在性质上是一样的。它有自己的独立于思想赋予它的东西的本性，并因此而为它设立了一种界限。

但是，人就不能设想，一个人相信他实际上拿着的笔是某种柔软的、立方体的东西吗？那他当然是错了，并且，错误会毫无疑问地暴露出来。但是，这只在于人们会与将来的经验相抵触吗？这不是更应当说他的解释与给与不相符合吗？这同醉汉幻觉到蛇的例子不一样。醉汉的经验是反复无常的，但他对给与他的东西的解释是自然的。在另一个例子中，解释是未经材料本身所认可的。刘易斯似乎没有正视这个区别，也许他会否认这种区别的合理性。对于这个受催眠影响的例子，他可能会用这种说法来对付：催眠状态会影响实际给与主体的东西，而不仅仅干扰他的解释。可是这时他识别给与的标准又会变成什么呢？他不得不继续把它描述为是“依然没有触及的、不变的东西，无论如何它是由思想所解释出来的”③。

事实上，刘易斯需要将给与看作对我们思想自由的控制。它提供了感觉经验的必然成分中的没有理性的实在的因素。这样，它必须有它自己的特征，这种特征限定了能合理地加于其上的解释。但是，为什么这种特性无法被命名或不能被描述呢？刘易斯的回答是，一个纯指示性的名称不会带来意义；一个描述要把可感性质联系到其他项目的经验上去并因此而涉及解释，

① 刘易斯：《心灵与世界秩序》，第 52 页。
② 同上书，第 50 页。
③ 同上书，第 53 页。

这也会招致错误的危险。给与是免除了错误的,但其代价只能是无可言喻。“为指示一个可感性质所能做的一切就是,可以这么说,将它置入经验,即指明它重复的条件或它的其他联系。这个置入并不触及可感性质本身;在个人的全部经验中,如果有这样一个可感性质是可以从它的关系网络中被舍去,或者以别的取而代之的话,没有什么社会利益或活动兴趣会受到这种置换的影响。对于理解和交流来说本质的东西并不是可感性质本身,而是它在经验中的固定的关系,这就是当它被看作是一种客观性质的迹象时而下的判断中所包含的意义。”①

但是,作为区别于其他可感性质的这个特定的可感性质参与其中的这个关系网络的名称是什么?为什么这种结合是可以命名的而它的成分却不能?我坐在一棵树下,当我向上看的时候,呈现在我面前的是我释之为绿叶的可感性质。我不能说这是绿这样的任何一种可感性质,因为那会把它与自然的叶子搞混淆了。但为什么我不能说它看上去是绿?刘易斯对此的回答是,这会违反把甚至是颜色、形状和诸如此类的外表当成“客观性质”的通常习惯。“当一个东西在与视线成直角的情况下呈现出真正是圆的东西的性质时,这个东西被说成‘看上去是圆的’;当在通常或标准的光照度下去看一个真正是蓝的东西时,这个东西被说成‘看上去是蓝的’。一般说来,一个性质的名称也被分配给它在最适当的条件下的表象。”②好吧,就算是这样。但是,在这些情况中,如果对象不是从它特许的表象中获得其性质的话,又是从什么地方获得其性质的呢?在那种情况中,无论是否与通常习惯相符,它为什么不应当被归于表象呢?因为在这样

① 刘易斯:《心灵与世界秩序》,第124—125页。

② 同上书,第122页。

的情况中,通常习惯倒是允许颜色和形状归入后像(afterimages)的。它并不将它们归因于可感性质,因为可感性质并不在词汇中显露出来。但是现在如果我们回到刘易斯的用语,我们可以用"它所呈现的可感性质"置换"一个事物看上去的样子"。并且,如果我们接下去问在标准的条件下一片绿叶呈现出什么可感的颜色性质,我们有比说这是绿的更好的回答吗?

我的结论是,刘易斯在使他的可感性质成为不可言喻时出了毛病。我以为他之所以要这么做的原因是他把一切描述看作是难免有错的和预言性的。然而如我前面说过的,如果可感性质起肯定或否定的作用,它就必须被指定一种性质,并且这里似乎没有理由说为什么这种性质不能在不超出它们之外的意义上得到描述。它们有可能被描述错,但这种错误的描述是否在于语言的误用之外的别的原因,这个问题我不能决定。无论如何这并不是一个有重大价值的问题,因为人们可以用事实上的确实性去描述的这种可感性质会是转瞬即逝的,而不是说人们对它们的记忆是不会有错误的。

刘易斯所强调的是可感性质之间的联系,而不是可感性质联系于什么,这可以从他的下述思想中得到说明:他认为我们共同的知识,比方说关于物理世界的知识,不能归因于我们有同样的感受——同样的感受是可能有也可能没有的——而要归因于我们对它们之间的同样的关系的领会。我说这些关系被领会了,因为我们的概念得到了满足这是一个客观事实,但我本来也可以说这种关系是被强加的,因为它们维持着我们的普遍概念加于区别给与的东西之上的一种秩序。刘易斯承认我们无法知道我们不同的感觉材料是如何各不相干的,甚至当我们把它们归为同一对象时。然而,他说:"那决不会妨碍我们共同的知识和传达思想。为什么呢?因为我们将还是同意一码有三英尺;

黄色比蓝色温和,中 C 调每秒振动 256 次。换言之,如果我们定义任何一个进入表达我们思想的单位观念或概念,我们将以同样或相应的定义方法,并将同样的名词或形容词应用于同一对象。不能达到这两点的话,我们的知识才会真正不同,我们传达思想的企图就会落空。于是,这些就是共同知识的惟一实用和适当的标准;即我们应当分享我们所使用的术语的共同定义,我们应当把这些术语同一地使用到呈现出来的东西上去。"①

但是我们怎样担保我们在分享着共同的定义以及统一地使用着这样定义出来的术语呢?只有通过行为的协调。如果我能根据符合我的感觉内容的方式解释你所表达的东西,如果你对我所表达的东西作出的反应是恰如其分的,那么我可以有理由断定,我们分享着从同一实在反映出来的一种共有的意义,而不论我们的感觉内容会怎样不相同。这里不存在任何事先建立起来的协调问题。尽管我们是把我们面对着一个共同的实在作为我们具有共同概念的原因的。但是这个共同的实在是我们共同创造出来的东西。它"在某种程度上是由一致的需要和利益指导下的、在合作的兴趣中培植出来的一种社会成果"②。根据这条理由推论,刘易斯得出:"实在本身反映了其本质是社会性的种种标准。"③

我觉得这些回答是令人信服的。然而,这里有一个漏洞,他没能解释为什么人们得到这样的观念:存在着其他的人,他们有一种与他的经验相类似的经验。我们甚至可能证明刘易斯陷入了一种循环论证,因为他为了设计出一个公共对象的世界而

---

① 刘易斯:《心灵与世界秩序》,第 75—76 页。
② 同上书,第 116 页。
③ 同上。

需要众多的心灵,与此同时,只有通过对一类这些对象的观察才能使人相信有众多的心灵,刘易斯以否认第一个命题避免了循环论,然而却接受了第二个命题。他说:“真正可证的知识只有作为被从某些自然的人的行为方式中揭示出来的东西,才能抓住别的心灵。”①另一方面,他声称:“不管社会交际产生出多少概念以及借用了多少个人现成的概念,一个独往独来的人(假如可以想象这样一个人的话)依然会根据他自己的行为和环境之间的关系设想出概念来。”②这个意思是说,在他的各种经验和这些经验的关系的基础上,尤其是在如刘易斯所说“认知者本人能够作为一种积极因素而进入其中的经验”③的基础上,他能建立起一个概念结构,在这个概念结构中,他自己的身体与这些经验融化为某种统一的格局,并与其他自然事物相区别——这些自然事物中的某一些同样也是经验所具有的。我相信可以说明这是怎样发生的,但这并不是轻而易举的问题,就像刘易斯要是试图去详细展开的话所一定会发现的那样。

人对一个概念的理解被等同于他把现实的和可能的经验看作是概念的适用的证据的观点,不仅产生出人认识他人心灵的困难,这里似乎会给人以行为主义的印象,而且会产生人们解释关于往事的陈述的困难。刘易斯似乎没有像行为主义者那样去论说他人的心灵是“被揭示”在行为的方式中的,他也没有对这个问题引起很大的注意。另一方面,他倒是相当简洁地谈到了人们关于往事的知识的问题。他设想了一种批评的反对意见:一旦知识就是可证实性,“我们所能知道的往事就被变换为现在

---

① 刘易斯:《心灵与世界秩序》,第411页。
② 同上书,第117页。
③ 同上。

和将来的事情了，我们就会面临选择，同样不可能的是，要么往事不可知，要么它其实不是往事”[①]，于是就会徘徊于要么是接受进退维谷的第二种观点，要么去设想它们之间有一条通路。他承认“从认识的观点看”，往事同它的当下和将来的结果是交织在一起的，但是接着企图通过说“把一种惟一的真理附加到认识论的分析上去”[②]是错误的而求说得更稳妥些，以使他对认识的观点的采纳并不抹煞各种其他“类型的意义”[③]的往事。然而他没有讲清这些其他类型的意义的往事可能是些什么。他告诫我们防止去得出这样的结论：“一个过去的事件，由于是可以被某些当下和将来的经验如此这般地证实的存在，于是就转变成当下和将来的事情了。”[④]但在下面他又重复说，一个过去的事件的全部结果显然就是可知的东西的总体，把结果和对象分割开来会使对象变成某种“不可知”的物自身。但是我们怎样把过去从现在和将来区分出来呢？刘易斯的回答是：“一个事件始终在‘它发生之后’的时间里传播下去的概念并不取消发生在不同时间的不同事件之间的差别：这些差别将通过全部不同的结果得到识别。”[⑤]他关于这些区别所说的不过是想指出，一项可以划定的往事会是“某种对愿望和目的来说的不可变更性和无反应状态，而在这方面，现在和将来则不会是这样不可变更的”[⑥]。这一点虽然可以是往事的特征，却不是其独有的特征。有许多现在和将来的事件同样对我们的愿望无所反应。刘易斯没有注

---

① 刘易斯：《心灵与世界秩序》，第149页。

② 同上书，第150页。

③ 同上。

④ 同上书，第151页。

⑤ 同上书，第152页。

⑥ 同上书，第153页。

意这种反对意见，他继续笼统地重复说："往事是通过正确解释某种给与，包括对某些标志过去状态的给与特征的解释而被认知的。"刘易斯断定说："如果这竟会与常识相违，那么对常识来说就更糟。"①

或者人们倒是应当说"对实用主义来说更糟"吗？通过往事留下的遗迹，通过记忆，通过写下来的文字和摄影资料、或者作为我们归结为当下可观察的结果的原因，才能认识往事，这种想法并没有与常识相违之处。确实有那么一些人说，至少在某些情况下，记忆使我们直接知道往事，但这不过是标明了记忆的传递毫无疑问是经常被接受下来的这个事实。在记住的往事和往后对它的记忆活动之间仍然有一道时间的沟壑。记忆不比任何别的形式的史料更能消除时间的间隔。刘易斯不是想说时间间隔会消除；他是想保持往事与当下和将来之间的区别，但却使这种区别完全落在现在和将来之内。这不是它的明白的时间出处，而被认为是它的可证的方式，是现在和将来使一个陈述成为关于往事的陈述。

于是这确是与常识相违的。众所公认，要接受历史上关于拿破仑在1815年大败于滑铁卢之役的说法，我现在能有的惟一根据是历史学家对它的担保，是它与大量别的陈述的符合，这显然可以去查阅一下从那一年到目前之间所发生的、历史学家也作过担保的那些事件。再要去找深入的证据，大家都会感到无比愚蠢，因为无论如何这些证据在性质上都是相同的。但是使得拿破仑在1815年大败于滑铁卢之役这个陈述成为确实的，肯定不在于如果我们去查阅这本那本书就会发现其中写着恰如所需的句子这样的条件命题的真值。我们希望说，这些句子报告

① 刘易斯：《心灵与世界秩序》，第153页。

了一个历史事实,尽管我们把这些句子理解得像它们承担了这个事实似的,但从逻辑上讲这个事实是独立于这些句子的存在的。换句话说,除非这场战役像这些句子所报道的那样发生过,这些句子才表达了真理;但从逻辑上说有可能这些句子所表达的是错误的,并且反过来说,即使从来没有写下这些报告,这场战役也可能以同样的结局发生过。我们承认这些句子阐述了真理是因为我们把它们解释得与其他许多我们也承认的句子的解释相一致;但句子的真值在于如它们所报告的那样、在它们所指出的时间里这场战役的实际的发生。

这不仅是常识的观点,而且也是像许多或多或少涉及往事的科学的专家们一样的所有历史学家的观点。这样说并不是为了使它变得神圣不可侵犯,而是说明要去拒斥它的话我们就需要一种充足的理由。刘易斯指出的理由是,如我们已经见过,这是在把往事当作不可知的物自身。如果他不把这些句子的意思看成是,假如我们履行这样那样的行动,那么我们就会产生适当的观察的话,这同样适用于说明一切当代的事件,它们在空间上远离于对明显指涉它们的句子作诠释的解释者。因为,由于他履行行动要有时间,事件就会成为往事。如果刘易斯的论证可以成立,那么被认为时间关系是其表面价值的那些处于紧张状态的句子,将仅仅是解释者可以在某个立场上去证实的作出预言的那些句子以及报告落在它当下观察中的事实的那些句子,如果它们毕竟是存在的话。

但是,我们真的有权认为,落在这个极其狭窄的界限内的所有推定的事实,如若不纳入实用主义的论述就都是不可认识的吗?我们不能在一切存在于可能的经验之外的、像康德的物自体那样的东西和由于它们在时空中的相对处境而避开一个特定说话者的耳目的东西之间去划一条界线吗?我不能目击滑铁卢

之役，因为它发生在很久以前，并且即使我生逢其时也非常可能不处在能目击它的地位上，但是，这却不是一件不能观察到的事件。曾经有许多人确实目击过它。对于他人的经验证实了它的发生和结果的说法有什么可反对的呢？

这对那些希望把意义和证实联系起来的人来说提出了极困难的问题。一方面，认为命题的意义就是它的真值条件、然后把这些真值条件等同于使命题为真的那些可观察事态、而不论谁处在或可能处在观察它们的位置上，这似乎是有道理的。依这种观点，使得事态成为可观察的是事态的固有性质，而不是在任何特定的人的现实的和可能的经验中所描绘出来的性质。另一方面，证明一个句子只对解释者才有意义、并且当这个句子被看作声称表达了一个经验事实时解释者能理解它的惟一方法是依这个句子的真或假会造成的他自己的经验的差异而定，这种论点似乎也是有道理的。但是，除了我们已经见到过的这种观点在显然是指往事的陈述中所产生的困难之外，它还碰到更严重的、甚至是致命的反对意见，即不能对它作出一致的概括。因为，如果我只是根据一个句子表示的真理会造成我自己的经验的差异才能使这个显然是与他人的经验有关的句子有意义，那么，我就不能假定这同样适用于他人。我不能相信他人有能力根据句子所表达的真理会在他的经验中造成的差异去解释句子，因为根据前提，除了我可以依自己的经验去解释他人的经验之外，他人的经验对我毫无意义。由此必然得出，每个人必须根据自己的经验去解释句子的理论，是一种哲学家无法使之与在他之外还有别人在使用语言的假设相一致的理论；因为根据他自己的原则，他不能在超出他自己的经验可以证实的他人的行为的关系之外，把任何意义加到这个假设上去。

这可能是想指，把每项经验报告（包括他自己的经验报告）

看作是对某种物理刺激的反应就可以保持对称性。于是这些报告就被解释为对于大家观察得到的、激起反应的事态的描述。由于刘易斯假定了那种可感性质是不会有误的，对于为他的体系中比较抽象的假设作检验的观察所作的那些陈述也许就采取了这种形式。但是，当它去解释报告那些不是由人感触到的东西，而是由报告人的思想或感情或感受构成的句子时，就产生了困难。我觉得不能相信说出这种句子就是对人的行为的条件假设的一种表达。即使精神状态实际上就是中枢神经系统的状态(而这一点至今尚未得到证明)，那也不是对它们的主体会怎样去描述它们作出了解释，而对于他对它们的描述去作解释的问题会依然存在。

如果句子的意义等同于被认为是有所表达的命题的真值条件，而这些真值条件能对所有的解释者都相同而不论此人可能是谁或不论他在时空中处于何种地位，那么这一困难以及关于往事的困难就会消除。于是，在一个句子被解释得好像是把一种思想或感情归到一位特定时间里的特定的人的情况下，真值条件就是，我们所讨论的这个人在我们所讨论的时间里确实有那种思想或感情；在把一个句子看作是表达了一个历史命题的情况下，例如对发生在某个日子里的一场战役的描述，真值条件就是与描述相符合的一场战役在那个日子的发生。在句子意义所及的范围，就会使第一种情况下所指的人是他自己还是别人变得无关紧要，而在第二种情况下句子怎样从时态上表述出与它所报告的事件的关系也变得无关紧要。如果在第二种情况下，认为一个句子的时态对其意义无关紧要是被看作与常识相违的，那么这种矛盾就可以通过附加的个项来消除，即说明这里所指的事件是处在与句子的表达有指定的时间关系之中的。然而，这会导致每个有时态的句子成为自我参照的尴尬后果。可

供选择的办法或者是去使用像“在此之前”这样的指示性词组，通过使用过去时态，可以捕捉住这个例子中传递的信息，但却也会有不足处，即一个句子的意义会因它表达的时间而变化。或者，也许最令人满意的办法就是以一个日期去代替这种指示词，但是这可能遭到反对的意见，即给予更多的信息比起只用这个或那个时态所传达的更会改变原句的意义。然而，这对于句子所表达的命题的真值条件来说仍是忠实的。这同样适用于以各种名词和描述对别的指示词的置换，包括人称代词的置换。有利于描述而取消专名，尽管总是行得通，却会使我们进一步从翻译走向评论。

对我们现在正在探讨的路线的一种更激进的反对意见是，它威胁到意义和证实之间的联系。企图去保持这种联系的一种方式就是去引进优越证据的概念。这样，在把思想或感受或感情归结到在一特定时间特殊的人的命题的情况下，这个优越证据就是当时所谈论的那个人本身。在断言一个普通的物理对象如树的存在这样的命题中，这个优越证据就是某个在最适条件下在适当的时间地点感觉到树的人。这就预先假定了这些最适条件(这包括对观察者的状况的某种关系)是可以被详细指明的，尽管我们能否在指明这个条件时而又不陷入循环论根本还不清楚。他之感觉到树，可以是在这些条件中对他的正常状态的一种检验。但无论如何这些都只是简单的事例。滑铁卢战役的例子已经是比较困难的了。我们的优越证据必须是滑铁卢战役的参加者吗？但是，即使他最终幸免于难，他似乎也不像会是对发生的一切所见甚多。那么，要是像托尔斯泰笔下的鲍罗金诺的皮埃尔那样一位平民旁观者呢？他的证据也会是非常不完整的。这些战役都是发生在单独一天里的。要是像延续几个月的凡尔登战役，情况又怎样呢？看来我们好像应当把这些战役

分成一系列不同时间地点的小事件,对其中每一件事我们都需要一个优越的观察者。但是,仅仅断言发生过一场战役并不是要我们对它的细节表态。要担保一场战争将继续下去需要多少第一手资料才够呢?

关于优越的证据是一个实际的人的情况我们已经考虑得这么多了,但这并不会总是适用的。其之所以不会的一个明显理由是,我们还希望去谈论发生在任何人类存在之前的事件。我们可能求助于一个虚构的理想观察者,如果他将要或已经占据了适当的时空地位的话,也许就会证实关于遥远的往事的命题,或者,就会证实遥远的将来或在空间上远离我们而却是现在发生的那些事件,但是,为了假定他的出场对于所讨论的事件没有影响,我们应当规定什么范围呢?因为无论如何,为了限定我们的理想观察者的能力,我们必须决定哪类事件是可以观察的,我们可能恰好没有他也完全行,或者,由于它们的本性是可观察的,我们就只需要那些落在任何优越证据范围之外的事件。这给我们留下了去划分这类事件的范围的问题,我承认,这个问题除了去制订出一份我们将看作是可观察性质的属性表、并详细说明它们能与他者相联系的具体方式之外,是无法处理的。于是可观察的事物或事件就将是把这些性质当作意义归结上去的东西。这里,把这些性质限定为可感性质时,我们应当遵循通常的用法而不应当追随刘易斯。

然而,不是作为可感世界的特征,而是作为具有可感效应的、那些科学理论所描绘的粒子和其他实体的情况又怎样呢?例如,我们并没有看见光子,尽管由于光子我们才看得见;却知道一个光子是被用来说明光的转换的电磁辐射的量。词典提供了进一步的知识:它"被认为是以一种质量和电荷为零,单位自旋,能量等于辐射频率和普朗克常量的积的粒子"。我想刘易斯

不至于根据科学家们构想出来的理论可以全部转换成一系列关于获得如此这般经验的或然性的条件命题，就希望去要求满足于这一定义的那些对象可以降到现象的水平上。理由之一是，他认为再多的感性证据也不能穷尽物理假设的意义，因为它的真理总是可以再评价的。然而，没有理由认为，他归结到这些假设中去的实际内容，会比确证这些假设的无穷经验系列提供出来的东西中所找到的还要多。

人们在此会提出异议说，这个主要的问题被回避掉了。他究竟信不信光子和其他这样的实体是实在的？不假思索的回答是，他信。因为他关于一个对象的实在性的标准是它的实在性在假设的证实中得到明确或含蓄的确证；光子是满足这个标准的。这个回答的毛病在于它似乎仍然是含糊其辞的。它没有告诉我们刘易斯是否认为光子以及类似的东西是绝对实在的。但是现在我们走进了一条死胡同。因为刘易斯肯定会回答说，这个绝对的实在观念从实用主义角度说是空洞的。

《知识和价值分析》中所谈到的认识论不过是在加强《心灵与世界秩序》中的观点。如我前面提到的，此书更多说及的是意义这个题目。语言表达式据说都是各种词项，而每一词项都以下列四种方式之一而具有意义：外延，这是词项适用于其上的一切实际事物的种类；包含，这包括词项可以适用的所有可能的东西；意义，这是一个事物为了让事物适用于它而必须具有的性质或一系列性质；以及内包，这是当只有其他的词项适用时这个词项也才适用的意义上的这个词项与别的词项的结合。在刘易斯所谓命题的复合词项的情况下，如果它是真实的，它的外延就是现实世界；如果它是假的，就会无所指；如果它的包含是在其中它会成为真的一系列可能的性质；它的内包是它所必需的一系列别的命题。由于它的真只在于它的意义，是适用于所有可

能的世界的。因此它有普遍的包含,相应的是内包为零。这不是说从中不能推论出什么东西,尽管可以这样推论出来的任何命题本身将是分析命题,但是确切地说,它本身及从其中推出的东西都没有在可能的世界里造成任何区别。它并没有从可能已经顶替地存在着的任何别的世界中去划分出现实的世界。相反地,自我矛盾的命题具有零的包含和广泛的内包,因为一切命题不论其真和假,都是它的结果。

从这里似乎会引出,一切分析命题,以及一切自相矛盾的命题,都是等价的。就他所谈到的意义的四种方式来看,这是刘易斯必须承认的结论,但是,他试图以区分等价和同义以及使同价存在于他所谓的分析意义的共同发生之中来减少矛盾。粗略地说,当且仅当两组词在它的结构的内包中有一种一一对应关系,这两组词就有同样的分析意义。因此,取他所举的两个例子来说,"凡猫都是脊椎动物"和"凡猫科动物都是有脊髓的动物"这两个分析命题同义,是因为"猫"对于"猫科动物"以及"脊椎动物"对于"有脊髓的动物"的内包的等价。另一方面,在命题"铁是重金属"和"2+2=4"的组成要素中却没有这种内包的一致。因此当这些命题在它们都具有零的内包的意义上而是等价的时,它们并不是同义的。

当刘易斯始终坚持他所谓"仅仅由意义明确或含蓄地规定的、作为真理的分析真理的传统概念"[①]并坚决主张凡真的先天命题都是分析命题时,他固称他不是以此来指,先天命题是根据语言的习俗而成为真的。用他的话来说,"内包意义能在多种方式中得到具体化;而作为语言意义,是由定义的型式以及维系在语词之间的其他分析关系构成的;或者,作为感觉意

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第31页。

义，是由心灵中的标准构成的，即通过心灵中的标准就会认识它的意义。从认识论上说，'内包'的最重要的意义是感觉意义。语言对意义和理解的东西的表达是从属的和派生的现象：意义和包含本身才是基本的认识现象，这些是独立于语言所提供的东西的。"①

我们可以当即同意，一种特定语言的词之有其能有的意义，这是一种偶然的事情。很可能是这种情况，英语"母牛"这个词被大家用来指马科动物而不是牛科动物，恰如很可能英语中的"牛"一词有马科而不是牛科的涵义；但就算这些词如其所是地被使用，母牛是牛却不是一个偶然的而是分析的命题。刘易斯承认这个结论，但是他希望使这些命题成为有效的根据是他所谓的感觉意义，而与那些名词的语言意义无关。这个区别是不容易把握的。据他说感觉意义，如我们所见，是"由心灵中的标准构成的，即通过心灵中的标准就会认识它的意义"，但这种标准与使有关的词的特定用法得到规范的那些标准的区别是怎样被假定的，这点是不清楚的。人们可能假定，"心灵上的标准"在于一个意象的出现，但这会遭致许多严重的反对。首先，容纳意象的力量并不同时伴随着对句子的理解，甚至在可能观察的水平上也如此。我或许不是惟一不能构成甜的意象的人，但这并不妨碍我理解和同意糖是甜的这个分析命题。一种比较普遍的困难是把意象加到抽象的名词上去。人们可以画一张卡片来说明诚实是一种美德这种自明的道理，但是这对于人们理解这个词来说最多不过是一种外来的辅助。再则，很难明白像"介子"或"光子"这类并不是直接与观察相联系的东西的名词的意象究竟是什么。但关键性的反对意见还是，如果我们不理解词是怎

---

① 刘易斯：《知识和价值的分析》，第31页。

样能够作为符号而起作用的,那么求助于意象将于我们无所帮助;因为只有作为符号而发生作用,意象本身才能有助于我们的理解。

于是,我的结论是,刘易斯作出的区分并不能承担他委于其上的重要性。他在这里所需要的并不是两类不同意义之间的对照,而是对完成形形色色语言作用的某些表达形式所作的随机选择和坚持这些决定所必然带来的结果之间的对照。这些结果所出自的各种命题是先天的和分析的,因为没有什么可能的事态被认为是与它们不相容的。

二、道德哲学

最后,我们进入刘易斯的道德哲学。他很认真地看待这一课题,这部分地是由于他关于知识主要是作为行为的指导而获得其价值的实用主义观点造成的。550 余页的《知识和价值的分析》中将近有 200 页专门讨论这个问题。然而他的主要论点却很容易概括。该书最后两个句子就是他的论点的简洁说明:“价值始终是一个经验事实的问题。但什么是正当和公正,却决不能单由经验事实所决定。”

在这两个命题中,刘易斯对第一个命题的重视远甚于第二个。他关于价值始终是一个经验知识的问题的论点是建立在他所谓的价值的经验与直接领悟的感觉经验的同化作用的基础上的。“简直不能否认,”他说,“有一种可以称为‘显而易见的价值’或‘感觉到的善’的东西,犹如有看得见的红和听得见的尖啸声一样。”①几页之后,他对此作了稍许限定:“马上或直接可以发现的价值并不是像弥漫在所有经验中的度那种方式的一种性

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第 374 页。

质，”他往下说道，“在生活中发现的不是一种善行和一种劣迹，而是多得数不清的各种各样的善和恶，每一种都像另一种最显著的善或恶一样有一供选择和喜欢的基础。价值或无价值不像中音 C 的音高或看得见的一般的红色或可以感触的钢的坚硬。它不是一种具体的可感性质的经验，而是这种经验的全部，较像一般的颜色或一般的音高和坚硬。”[1]在这点上，指出一点是很重要的，即对刘易斯来说价值总是**经验**的内在性质。它是刘易斯通常称为经验聚集于其上的“对象”的外在性质。作为这种对象所具有的属性，价值既可以是内在的，如果这个对象直接产生价值经验的话；也可以是手段的，如果是通过间接地使对象存在到内在的价值中去产生出价值经验的话。当然，可能偶尔发现一个特殊的对象兼有这两种方式的价值。

虽然各种经验是价值的惟一内在的承担者，但这不是赋予它们的正规的意义。刘易斯认为，对价值的领会像对感性可感性质的领会一样，作为经验的组成成分，其本身是不会有错误的。因此它们并不为判断甚至也不为知识提供材料，因为刘易斯想把判断和知识留在有错误的可能性的领域里。价值判断是对对象而作出的，它们之不免有错误是因为所讨论的对象是内在地也是作为手段地而可以有价值的。在这种方式中它们近似于感觉的判断，不同处在于，感觉的判断要服从大量的各种各样的检验。因为一个对象成为红或重，仅仅看上去应该是红的或感觉到它是重的还不够，还要有它所发出的光的波长或在称它时发现的重量这样一些标准。在价值判断的情况里，惟一的检验是它产生价值经验的程度。

相对来说刘易斯较少谈及包含价值意义的对象的性质。他

---

① 刘易斯：《知识和价值的分析》，第 401 页。

用大量篇幅评论美学对象,而其只把下述价值视作特有的审美价值,“它们寓于某种显出来或可以显出来的东西的性质之中、在它们被识别出来时以及在那种会暂缓对其他目的产生积极兴趣的静思观照停止后,它们会显得格外地令人愉快”①。同时,他颇有点像杰里米·边沁,承认“在经验本身的范围里,会飘来一阵忍冬花的转瞬即逝的香气的价值和交响乐的持久的价值,牛排对于食欲的价值和哥特式建筑外观的精神价值。在一辆小红四车中发现的清白的价值和人们可以在一首十四行诗或一个希腊式的瓮中发现的价值之间是没有显著区别的”②。在这份目录中没有明显地触及道德方面的东西,但我认为这十分清楚地表明刘易斯会认为,对某种行为、动机和仁慈的精神状态的思考可以产生同样性质的经验。

虽然刘易斯声明他与18世纪的道德学家们没有继承关系,但他的立场使人想起这些人,像弗兰西斯·哈钦森(Francis Hutcheson),此人企图把我们的道德判断与他们所谓我们具有的道德感觉联系起来。就我来说,我很怀疑,像对克兰纳希的一幅画的反应那样使人感到一种无言的享受的那些经验和仰慕、即一种自我牺牲的行为之间,除了它们都是被珍视的,是否还必须存在或甚至相当普遍地存在着任何紧密相似之处。也许所需的不过就是珍视。至少,人们可以从刘易斯的某一个说法中推论出这一点,它是这么说的:“直接的善是你所喜欢的,是你在经验中希望的;直接的恶是你所不喜欢和不希望的。”③如果这里可以引出上述的意思,那么价值和无价值是否会仿效感性性质

---

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第454页。

② 同上书,第446页。

③ 同上书,第404页。

在经验中出现就不那么重要了。

刘易斯企图反复驳斥的一个对他比较重要的指责是说,他的理论描绘的价值评价是主观的。他的理论,如我们所见,驱使他在"一个对象的任何性质都可被经验所规定的,因而可以根据能充分确证它的经验而得到规定"①的意义上,把所有经验的性质都当成是主观的。但是,那些性质与各种经验的真正的可能性是符合的,无论如何我们相信它们是符合的,无论如何这些可能性是在现实中实现的,在这个意义上,上面引的话并不妨碍把经验的性质看成是客观的。如果进行适当的检验,它们就能够得到实现。在客观和主观完全对立的感觉中,当一种性质只是根据某人的气质或环境方面的特殊性才在他的经验中有现实的或可能的实现时,那么这种性质才是主观的;如果说得简单一点,那么这种经验就是我们一般称为假象的经验。但是,刘易斯强调,那并不一般地适用于说明价值。在客观性的范围里,它恰恰是和其他性质在同一水平上的。用他自己的话说,金块的美和它的比重一样,也是它的一种客观性质,甚至这块金块如果从来没有被发现也还是如此。在这两种情况里所要求的都是条件性的真理,即如果这样那样的条件实现了,就会接踵而来这样那样的经验。区别只在于这些检验的特点有所不同。

但是,这个区别难道不重要吗?为什么我们毕竟可以说情人眼里出西施,而以此去说比重则令人吃惊呢?根据这个例子来分析,我们的理由会不会是,它的比重是金块的固有性质而美则不是呢?可以坚持这种区别而却无损于实用主义的假设,即比重的属性最终不过是对假设的各种实验结果的预言。一方

---

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第458页。

面,大家公认,当任何一个正常的观察者进行测量时,会近似地产生相同的结果。另一方面,则无非是一桩依文化的差异甚至依同一文化中人与人之间可能的不同而作出的美的反应的事情。

刘易斯企图以要求由“一个能鉴赏金属美的行家”作“检验观察”[①]来对付这一点,然而他没有说这种专门技能是怎样被评定的。根据同样的精神他坚持认为,“一种价值把握的客观性并不依赖于一般评价的统计;‘真正的和客观的价值’并不只是意味着足以使一般人得到满足’。”[②]这似乎是他的主要观点,不过也有些段落含有这样的意思:如果有什么人会在一个事物中得到满足,而这又不会使他人很不愉快,那么这个事物就有某种客观的价值。然而,如我已说的,在基本的方面他否认“人数的多少与像美学这种本质的价值会有任何关系”[③]。说得更一般些,他说他现在拥护的“自然主义的观点并不希望投入毕达哥拉斯式的相对主义的怀抱中去,它并不打算去作那种蠢人以其愚见和智者以其智见作出的估评”[④]。这减少了价值判断和以人数多少为决定因素的知觉判断之间的类似性。它更多地将价值判断同化到需要专门的技能来理解和鉴定的科学判断中去了。但是我们马上回到了为决定价值问题而选择顾问的困难。也许我们可以为选择美学方面的专家找到公认的标准,但是赠予或拒斥一个道德圣贤头衔的根据是什么就根本不甚了了。

然而刘易斯并非是出于这个理由才断言“什么是正义和什

---

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第 514 页。
② 同上书,第 526—527 页。
③ 同上书,第 460 页。
④ 同上书,第 398 页。

么是公正决不能单由经验事实来决定”,[1]其理由倒是,他把他的确认为是现实的“意味着‘有利于导致满足’的‘善’”和他认为不是现实的、意味着“道德上可以证明是正当的”或“值得赞扬”的“善”作了区分。[2] 他甚至称它们是两个不同的词。合并它们会使人走向功利主义,或者走向利己主义,这是刘易斯所不欲为的,尽管他甚至奇怪地说“在将来去全身心地关心你自己吧”是一个“不需要什么理由的”绝对命令。[3] 但是我认为这应当被看作是要认真对待生活而不是去研究人自己的兴趣的责戒。他提出的另一条惟一的道德准则是“在估定价值以及在思想和行为中要坚持始终一贯”[4],并且“除非在所有场合中都公正因而对一切人公正这一条之外,没有一条行为准则是公正的”[5],他把这描述得像是同义反复。如果一个人一味地玩弄场合的观念,以至于可以使他能正确地认为在同样环境中不同的人采取不同行动方式的所有那些差别都消失了,这确能变成一种同义反复,但是这样马上就失去了道德的力量。至于始终一贯,从逻辑上说确实是值得称赞的,但是似乎并没有使人信服的理由去认为一个优秀的逻辑学家为什么应该不是一个一贯作恶的恶人呢。

刘易斯数次诚惶诚恐地谈到伦理的情感说,但是依我看来,这似乎和他的观点之间的区别并不很大。情感主义者并不必否认他们希望什么以及什么将导致他们的满足的问题是经验事实的问题。他们所坚决反对的是任何把语言的描述用法和规范用

---

① 刘易斯:《知识和价值的分析》,第554页。
② 同上书,第552页。
③ 同上书,第481页。
④ 同上。
⑤ 同上书,第482页。

法混为一谈的企图。在这点上,刘易斯与情感论者好象是一致的,尽管他可能不喜欢他们划分区别的特殊方法。如果他当时确实同意了他们的观点,我想他就不会错了。

第四章

维特根斯坦、波普尔与维也纳学派

一、《逻辑哲学论》以及继后的著述

路德维希·维特根斯坦1889年生于柏林。他出身于一个有犹太血统、但皈依了天主教的富有企业家家庭。他在柏林学完工程学以后，于1908年考入曼彻斯特大学工程系，专攻航空学，据说他曾为飞机设计了一种喷气反射器。在他感到本人的兴趣已从应用数学转向纯数学，从而转向数理哲学之后，便在1911年到耶拿大学去拜访了戈特洛布·弗雷格，并深受其影响。弗雷格劝他到贝特兰·罗素手下去工作，结果他就到剑桥三一学院度过了五个学期(1912—1913年)。他很快就博得罗素和摩尔的赏识，他们认为维特根斯坦的才智与他们本人相比，至少是并驾齐驱的。维特根斯坦有时离开剑桥，独自住在他在挪威为自己建造的一间小木屋里。摩尔曾到那里去看望过他；他向摩尔口述过关于逻辑哲学的笔记，并且就同一课题与罗素通信讨论。1914年第一次世界大战爆发时，他志愿加入奥地利军队，起初在东部战线上当一名炮兵，后来又到土耳其，1918年11月在土耳其为意军所俘。从此他与剑桥的朋友们就失去了联系。罗素在1919年5月出版的《数理哲学导论》的一个脚注

中，承认他的“从前的学生路德维希·维特根斯坦”向他指出了重言式概念对数学的定义的重要性，还说，他并不知道维特根斯坦是否已经解决了定义“重言式”的问题，“甚至也不知道他是否还活着”①。

没有多久，罗素就得到了对这两个问题的答复。1919 年，维特根斯坦从他所在的战俘营里给罗素写了信，并送给罗素一篇论文的抄本。在这篇论文中，他声称他不仅成功地定义了“重言式”，而且还解决了他和罗素曾讨论过的所有逻辑哲学中的其他问题。维特根斯坦是从他在战争期间所汇集的大量哲学“笔记”中摘出这篇论文的。这些笔记的其余部分在他去世之后，由他的遗嘱执行人编选出版。这部文献本身就是由一系列的笔记所组成，但是这些笔记是经过系统的安排并加以编目的。维特根斯坦在被意大利人释放后希望见到罗素，目的是与他讨论这部著作。这时出现了一个小小的困难，因为维特根斯坦没有路费，这是由于他在读托尔斯泰的著作时受到影响——他认为不应该享受财富，因而就把相当可观的私人财产分给了他家庭的其他成员。罗素卖掉了维特根斯坦在剑桥时留下来的一些家具，从而解决了这个困难，他们在阿姆斯特丹会面了。

罗素为维特根斯坦对他所说的以及给他看的东西所打动，同意为这部著作写一篇序言，这部著作于 1921 年以《逻辑哲学论》为书名在《哲学分析》最后一期上问世。罗素序言并未被译成德文，因为维特根斯坦提出异议说，一旦罗素的英文风格的文采被去掉，这篇序言就显得十分肤浅，并且充满误解。然而他却同意这篇序言的德译本出现在数年之后出版的这本著作的英德文对照本中，这个译本的英文是 C·K·奥格登翻译的。据说，这

① 参阅罗素：《数理哲学导论》，第 205 页脚注。

一版的书名《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-philosophicus*)是摩尔建议的。除了1929年发表在《亚里士多德协会会报增刊》上的《关于逻辑形式的一些看法》这篇短文之外,《逻辑哲学论》就是维特根斯坦生前发表的惟一的哲学著作了。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》的前言中自信地说:他已经从根本上成功地解决了该书所论及的所有问题。基于这种信念,他曾一度放弃了哲学研究而去做一名小学教员。从1920年起直到1926年,他在远离维也纳的南方山区的好几个山村小学教过书。孩子们似乎都喜欢他,但他们的家长却不然,并且有人对他采取了法律行动,指控他使用过极度的体罚。尽管他被宣判无罪,但他却不再继续教书了。脱离教师职位以后,他在维也纳附近的一座寺院里当了几个月的园工。接着就转向建筑,并与他的朋友保罗·恩格尔曼合作为他的姐姐在维也纳设计了一座房子。这座房子经修缮后保留下来了,现在是保加利亚的使馆。我不知道他是否设计过,或者帮助别人设计过其他的房子,然而有趣的是,从1933年到1938年,维也纳市地方志的每一版中都介绍路德维希·维特根斯坦博士的职业是建筑学家,而不是哲学家。

然而,他却是作为哲学家而获得博士学位的。当他放弃了小学教学工作之后,在他与著名的维也纳学派的几位成员,包括该学派的首领莫里兹·石里克接触之后,他又恢复了对这门学科的兴趣。同时,他又回到了剑桥,主要是被一位年轻有为的哲学家F·P·兰姆赛(1903—1930年)所吸引。兰姆赛在十八岁时就曾帮助奥格登翻译《逻辑哲学论》,并在《心》杂志上评论过这本书。维特根斯坦于1929年提交这部著作作为博士论文。他的主考人就是罗素和摩尔,据说摩尔的报告是这样的:“在我个人看来,维特根斯坦的论文是一部天才的著作,不管怎么说,

它当然达到了剑桥哲学博士学位所要求的标准。”获得博士学位之后，维特根斯坦被选为剑桥三一学院研究员，并在以后的六年中一直在那里工作，暑假时则回到维也纳。在这期间，他对《逻辑哲学论》的立场日趋不满。从他口述给学生们的两本笔记中可以看出他的思想发展的新方向。有些抄本当时就在私下传开了，但是直到 1958 年，这些笔记才以《蓝皮书和棕皮书》的名称发表。

维特根斯坦访问过苏联(他原想在苏联定居)之后，在挪威他的木屋里又度过了一个年头，然后于 1939 年回到剑桥，一年之后，当德国吞并奥地利时，他就成了英籍公民。1939 年，他被任命接替摩尔的哲学教授职位。但在战争期间，他大部分时间都在伦敦一家医院里当看护，后来在纽卡斯尔的一个研究所实验室里当助手。战后，他在剑桥继续任教，但他却感到不喜欢当教授，便在 1947 年辞去了该讲座的教授职位。此后他在爱尔兰度过了两个年头，撰写他的《哲学研究》的第二部分。他为之辛劳多年而且篇幅较长的第一部分，于 1945 年完成。

自他逝世以后，他的著述的遗嘱执行人一直致力于编辑和出版他的哲学遗著。像《逻辑哲学论》那样的英、德文对照本的《哲学研究》于 1953 年问世，英译者是 E · 安斯康姆女士。这本书也采取数字编号的形式，但比《逻辑哲学论》安排得更松散一些，它是维特根斯坦死后发表的作品中最重要的一部。除了前面我已经提到的《蓝皮书和棕皮书》之外，还有《关于数学基础的看法》，据信这是在 1937 年至 1944 年写成的，在 1956 年也用英德两种语言对照出版。此外还包括一系列零散篇章，写作日期可以追溯到 1929 年，但是其中大部分是在 1945—1949 年间完成的，1967 年取名《字条》(*Zettel*)，以两种语言发表。另一个笔记集子《论确实性》以相同的开本在 1969 年出版，这些笔记代表

维特根斯坦逝世前最后十八个月里所从事的工作。还有其他一些各种各样的遗著,以及对《逻辑哲学论》(该书的新译本由戴维德·皮尔斯和布利昂·麦克甘尼斯合译,保留德文原文和罗素的导言,于1960年出版)和对维特根斯坦后期倾向的评价。

当我1931年在牛津作为一个学生第一次读《逻辑哲学论》时,它给我留下了强烈的印象。此后几年里,我逐步觉得其中许多东西都是晦涩难解的,而且我也不同意这本书中所说的许多观点,这样,我就只从中寻找我所需要的东西,而对其余的部分则不加理会。从字面上看,这本书的主要论点可以简要地概括如下:世界是一个事实的集合,这些事实本身是原子事实(德文原文作"Sachverhalten",奥格登译为"原子事实",也许像皮尔斯和麦克甘尼斯那样译为"事态"更为确切)的存在。这些事态由简单对象组成,表示这些事态的是逻辑上彼此独立的基本命题。一个语句要有真正的意义就必须表达一个或真或假的基本命题,或者表达一个把一定的真假值分配给基本命题的命题。在后一种情况下,复合命题被认为是所涉及的基本命题的真值函项。有两种极限情形:一个命题可以与基本命题的所有真值可能性相矛盾,在这种情形中,它就是一个矛盾命题;它也可以与所有基本命题真值可能性一致,在这种情况下,它就是一个重言式。在这个意义上说,逻辑的真命题都是重言式,因而实际上纯数学命题也是重言式,尽管维特根斯坦喜欢称之为同一。重言式和同一是用于进行演绎推论的,但是它们本身对这个世界却什么也没有说。真正的命题是可能事态的图画,这些图画本身也是事实,并且同它们所代表的东西具有共同的图像形式和逻辑形式。一个语句如果不是任何可能事态(无论是简单的或复合的)的图画,还要声称有真假值,那么它就不表示任何东西。形而上学的话语不能表示任何东西,因为这些话语既不是基本

命题,又不是基本命题的真值函项。这些话语是无意义的,充其量不过是想说一些只能显示而不可言说的东西。这一点也适用于伦理学和美学。同样也适用于要描述这种表示条件的任何企图。因此,《逻辑哲学论》的命题本身也是无意义的。维特根斯坦将这些命题比作梯子,当读者爬上这架梯子后,他就必须扔掉它,这样一来他就能正确地看待世界了。他由此而认识到:哲学不是一种理论体系,而是一种活动,一种澄清自然科学的命题和揭露形而上学之为无意义的活动。这本书以这样一句常为人们引用的话结束:“对于我们不可说的东西,我们必须保持沉默。”

即使在我受《逻辑哲学论》影响很深的时候,我也并不完全接受该书作者的这种信念:这本书中提出来的所有思想的真理性“都是不可动摇和确定的”[①]。我衷心地赞同他关于形而上学言词都是无意义的结论,但并不包括《逻辑哲学论》本身的言论。过去和现在我都看不出一个语句怎么能够同时既表达一个无意义的伪命题又表达一个不可动摇的真理。我倒是同意兰姆赛的看法:“如果哲学的主要命题就是,哲学是无意义的,……那么我们必须老老实实地承认‘哲学是无意义的’;而不能像维特根斯坦那样自欺欺人地说,哲学是重要的无意义的。”[②]为了避免这种结论,像兰姆赛所做的那样,我也把哲学看作一种分析的活动,把《逻辑哲学论》中的命题(在大多数情况下)看作分析性真理。事实上,这些命题属于如今算作一般语义学领域之内的东西,我看不出为什么仅仅凭这一点本身就使得这些命题成为无意义的。毫无疑问,人们能够很有意义地询问一个给定的语言

---

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》(皮尔斯和麦克甘尼斯英译本),第 4 页。

② 兰姆赛:《数学基础》,第 263 页。

中的语句同它们所表示的东西之间的关系，我看不出为什么这个问题本身不能加以概括，因而我们要探讨陈述可能事实的一般条件。

维特根斯坦并没有举出基本命题的任何例子，因而也没有举出原子事实或事态的任何例子。他作出一种神秘的断言说："在一种事态中，对象彼此衔接，就像一条链子那样联结起来，"[①]他还论证说，对象之所以必定是简单的，其理由就是：它们构成世界的实体。他继续说道，"如果世界没有实体，那么一个命题是否有意义就取决于另一个命题是否为真，"[②]他还说，"在这种情形下，我们不能描述出任何关于世界的（或真或假的）图画。"[③]这个推论带有神秘的色彩，但是，它后面的假定似乎是这样的：对于大多数连结起来便能表达基本命题的那些初始记号，必须保证有指标。如果这个条件能够满足，那么这些记号就不能指称复合对象，因为这里所说的复合对象可能不存在：断言其成分是以所要求的方式结合起来的命题就可能是假的。但是这样一来，被认为是命名这个复合对象的记号就没有指称，因而就不能用来表达一个基本命题。这个记号所构成的那个语句就是无意义的。

这个论证的困难在于，要接受它所必需依赖的前提似乎没有站得住脚的理由。维特根斯坦本人后来指出，把名称的意义同这个名称的承担者等同起来是一个错误，只要承认这一点，我们就摆脱了这样一种两难困境，即对于一个简单对象的名称的记号，我们就必须要么说它是一个复合对象的名称，要么说它是

① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，第 203 页。
② 同上书，2，0211。
③ 同上书，2，0212。

无意义的。这倒不是说,由此就使我们比以前明白了多少。我们感到失望的是,我们甚至不知道这里所说的对象是什么,也不知道衡量这些对象的简单性的标准是什么。

最早学习维特根斯坦的标准的人并没有感到这种困难。他们认为《逻辑哲学论》中的基本命题是描述感觉经验的,这些命题所表示的就是因罗素和摩尔称之为感觉材料而时髦起来的那种东西;它们的配列就构成了感觉域的结构,在他们看来这些都是不言而喻的。这样就把维特根斯坦的哲学观点看成与休谟的观点没有多大区别了。他的"事态",不管是简单的,还是复合的,就相当于休谟所说的事实。他的重言式和同一就被认为表达了休谟所说的观念之间的联系。他们都一致认为,这两个方面穷尽了能够被有意义地表达的全部东西。不仅如此,而且维特根斯坦在因果性上似乎也持休谟的观点,因为他像休谟那样断言:"归纳的过程……不能得到逻辑上的辨明,只能得到心理学上的辨明,"①而且还说:"决不会因为一件事情发生而强制另一件事情发生。惟一存在的必然性是逻辑的必然性。"②

这种解释的主要困难是,它与强调基本命题在逻辑上的独立性的观点不一致。它承认实际事态的逻辑独立性,只要这些事态被认为是特殊的。但是这种解释并不妨碍肯定一个基本命题为真而否定另一个命题,比方说,假如这些命题在同一个时间内把不相容的颜色归于相同的感觉域。如果基本命题的谓词是量化的,那么独立性的要求也不能被满足;因为,如果把某种尺度归于一定的项目,那么这就与在相同的时间和相同的方面依据不同的尺度这一点不可能一致。在任何情形下,如果基本命

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,6,3631。

② 同上书,6,37。

题所指的是感觉经验的内容，那么这些基本命题所包含的谓词就是质的而不是量的。逻辑独立性的要求被量化谓词所破坏，这一事实也排除了那种认为应该把维特根斯坦的基本命题看作是指称物理事件的观点。但是这么一来还有其他什么可能性呢？

我认为惟一的可能是，那些连结起来以组成初始事态的对象都是共相。这一点与把基本命题看作描述可能事态的图画的看法是一致的。同意这样一种图画也就等于肯定：存在着一种与之相对应的事态。而否定这种图画则相应地表示否定被描绘的事态的存在。这些图画无论在什么方面都不相同这一事实并不会使它们互不相容，因为并没有任何内在的关系使它们相互冲突。每一个图画所传达的信息都是说存在着一种与之相对应的某种事态。但是任何一个图画除了描述所谈事态的质以外都没有迹象表明要以别的方法来精确确定这种事态。

假定有某种约定，使上述那种语言的命题在一定范围内得到检验，那么使用这种语言的确是可能的。例如，如果该语言是现象语言，那么就应该在某个限定的一组感觉域中去寻找所描绘的事态，这也许是不言而喻的。然而，这样是不是真正能保持基本命题的逻辑独立性还不清楚。诚然，任何两个基本命题都不会在形式上互不相容，但是任何一个图画如果完全满足通过约定的方法而获到的限制，那么它就会排斥其余所有的图画。

不管怎么说，坚持这种看法是没有什么道理的，因为这种看法不仅与《逻辑哲学论》的符号系统（这里变元是根据它们取个体、性质或关系为值而加以区分的）相抵触，而且还直接与维特根斯坦反对罗素的同一性定义这一点相冲突。维特根斯坦批评罗素说，他对同一性的定义使我们不能说两个对象所有的性质都是共同的，并补充道："即使这个命题是完全错误的，但它还是

有意义的。"[1]正是在这一点上,维特根斯坦很可能被误解,但这确实否定了那种认为他把对象看作性质的集合的看法。

由于这些情况,我认为,我们不得不说,维特根斯坦关于基本命题在逻辑上彼此独立的要求是无法满足的。的确,他本人很快也得出了同样的结论。在他的论逻辑形式的短文中,他排除了不同的颜色谓词同时适用于同一个体的可能性。他并没有因此就说,基于这种原因,基本命题可以互不相容;但是,看来与这个意思相同的是他确实说过,颜色谓词的语法可以使一种颜色"排除"另一种颜色。当然,这也适用于体积和形状。这并不会导致牺牲原子性,因为所有实际事态在逻辑上彼此独立这一点仍然是真的。

维特根斯坦在他的笔记中谈到,在他企图把《逻辑哲学论》中的基本命题作为对现象的描述来处理时,他所碰到的另一个困难就是含糊性。这种含糊性,如果不是现象本身的含混,至少是我们试图用来把握现象的那些概念的含糊性。大家知道,两块色块的颜色之间没有视觉上可见的差异,这并不是它们之为同一色度的充足条件。其理由是,颜色中的不可辨别性不是一种传递关系。比如说,有一系列的颜色斑块A、B和C,A与B不可区分,B与C不可区分,但是A与C却可以区分。因此,如果X和Y要被看作在颜色上恰好相同,那么它们就必须满足一个强条件:不存在一个样品Z,使得X与之相匹配,而Y则与之不相匹配。因而,对我们来说在这里用大致相配来代替恰好相配是没有用的,因为大致相配的关系也是不传递的。由此似乎可以得出:至少在某种情形中,我们把颜色谓词用于感觉材料只能是暂时的。然而也许有一种方法可以避免这种结论。在我

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,5,5302。

所举的 ABC 系列的例子中,假如我们规定:如果 B 的一个实例与 A、C 的实例一起出现,那么就把一个与 A、B 不同的颜色谓词归于它;如果它与 A 的一个实例或者 C 的一个实例一起出现,而 A 或 C 其中有一个不出现,那么它的颜色就被认为与同它一起出现的相似,如果它不同其他两个一起出现,那么,这三个名称任我们愿意给它哪一个都行。这样做的好处是能够避免实际的矛盾,使我们能够在每一种情形中都赋予基本命题一个确定的真值。然而,由于不能把 B 作为同一个确定对象用于不同的结合之中,这就很难满足《逻辑哲学论》的要求。

也许这一点不值得如此强调,因为在评价所谓基本命题的真值函项的复合命题时,含糊性问题就更突出了。大概我们还想在我们的理论中充分运用数学,但是一旦这样做,就会像维特根斯坦在明确地谈到数学时所承认的那样,我们的概念的外延就变得不确定了。例如,如果我们的物理理论采用欧几里得几何,那么就会有一些长度要用无理数,如$\sqrt{2}$作为它的值。然而却没有任何实际的量度操作结果能够是一个无理数。再者,我们的理论也许承认重量方面的可能差别是无限的数,但是,我们能够加以区别的可观察的差别总是有限的。结果就是,与较抽象命题一致的被看作观察报告的基本命题同与该抽象命题不一致的基本命题之间就没有明确的界限。那些被用于证实一个理论的事态构成了一定的范围,但是这个范围的界限却没有精确地划定。

对维特根斯坦体系的另一个明显的批评是,这个体系对没有得到满足的条件未加规定。在一种只承认"真""假"两个值,并且只把这两者之一赋予每一个命题的真值函项的构架中,公式"如果 p,则 q"就等值于"非 p 或 q",其结果是,所有那些其中所含 p 为假的公式都足以使所得的结果为真。但是,正如我们

在讨论C·I·刘易斯的著作时已经说过的那样，我们并不希望落到连一次实际的实验也没有做，就必须同意该实验的任何可能的结果那种地步。如果提出一套关于条件句的理论，避免承认只要前件未被满足，整个条件句就是真的，这也许是可行的，这个问题不应被简单地忽略，尤其是当人们把基本命题看作是现象的命题时更是这样。如果像斯图亚特·穆勒那样，把事物当作感觉的恒久可能性，那么就必须对我们当作可能的东西加以限制。

我不清楚，如果认为基本命题是描绘其意义的图画，这种看法是否就意味着能够担保它们一定是或真或假的。也许图画构成的方式就排除了模糊性，否则，图画的模糊程度可能会反映事实的某种不确定性。这种把命题看作图画的思想是否能使我们得到什么启发，这是一个更为严重的问题。这种思想所依据的模型是照片或地图，在这种情形中，人们倾向于认为，把这些对象变为符号的是它们的结构或内容同某些可能事态之间的相似性。一幅地图就是一个国家的一幅精确肖像，只要划线的点之间的距离根据某种统一的标度反映城镇之间的距离，只要它的各种色调与海拔高度相对应等等。但是，比方说，选择绿色来代表600英尺以下的海拔高度，选择紫色来代表9000英尺以上的海拔高度，这显然只不过是一种约定而已。地图上的标记之间的距离与村庄的特征之间的距离，它们之间的相互关系也是如此，尽管不那么明显。根据这种约定，地图或者图画，或者不管是什么东西，都必须解释为它与之相似的东西的这样或那样的记号，如果没有这种约定，那么我们所知道的就不过是两个对象在某些方面相似这个事实而已，这不过是把它们中的一个作为另一个的记号，就像我们把茄克右袖上的钮扣看作是左袖上的钮扣的符号一样。简而言之，只有当它被选出来作为一种表现

的方法时,物理上是否相似才是有关的。我们自然会把相像的与相像的联系起来,但是这不是给我们的惟一选择,也不是对许多目的来讲最实际的选择。最重要的是,由于这只是许多可能的表现方法中的一种,因而它不能用于解释表现是怎么一回事。

基本命题是实际的或可能的经验的记录,这种观点很容易引起唯我论的问题。这里所说的经验到底是谁的经验?难道不是说话者的经验吗?在这种情形中,他所说的话,除了他本人外,还能传达什么东西给别人吗?因为一个人确实只能直接知道他自己的经验。他可以从他人的行为中推论,他人也具有与他自己相类似的经验,但这是不能由他实际证实的。的确,如果我赋予意义的命题只是描述我的经验的以及那些基本命题的真值函项,那么,把这些经验归于他人,对我来说有什么意义,这还不清楚,更谈不上得到证明了。

在《逻辑哲学论》的末尾,维特根斯坦以一种神谕的方式论述了唯我论问题,从这里可以看出叔本华著作对他的影响。他说:“唯我论的意思是很正确的,只是它不可说,只能显示而已。世界是我的世界这一点显示在这样一个事实中:语言(我自己独自理解的语言)的界线意味着我的世界的界限。”[1]接着他又说,“主体不属于世界:它们是世界的界限。”[2]在这方面他将这种情况与眼睛本身不是视野的一个组成部分相比。结论就是,“唯我论,如果严格地坚持它的涵意,就与纯粹的实在论相一致。唯我论的自我收缩到没有广延的一个点,与它同格的实在仍然存在。”[3]最后他说,“把自我带到哲学中的事实是:‘世界是我

---

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,5,62。

② 同上书,5,632。

③ 同上书,5,64。

的世界。'哲学上的自我不是人类,不是人的躯体,也不是心理学所研究的人的心灵,而是形而上学上的主体,是世界的界限但不是世界的一个部分。"①

《逻辑哲学论》的评论者们觉得这些段落难以解释,这并不奇怪。说"世界是我的世界",显然是错误的,如果把这解释为是维特根斯坦关于他自己所持的观点的话。世界在他出生之前就已经存在着,并且在他死后也未消逝,而且他一生中对世界的了解,相对地说也是少得可怜的。但是,同样明显的是,这不是他的本意。"世界是我的世界"并不适用于任何一个偶然说这句话的人,而是适用于我们每一个人。但这确实是一个矛盾,正如我们在讨论刘易斯处理这个问题时所见到的那样,我们并不能都处于这种独一无二的优先地位。或者也可以说,如果"我的"在每一个场合中指的都是一个特殊的个人,这就是个矛盾,但是作者告诉我们的不是这样。它指的是形而上学的主体。但是这个形而上学的主体是什么呢?在这里我们就再没有什么可说的了。

这根本不能令人满意。即使我们允许自己为"唯我论者正在说不可说的东西"这种说法所搪塞,我们还是要求他对我们清楚地说明一下他的意思究竟是什么,为什么这样说是正确的。说我的经验范围规定了我的理解的界限,这在某种情形下还是可能成立的。但是,如果我们进而把我所理解的任何命题的真值条件等同于那些使我认为该命题为真的经验,那么,在我将经验归于我之外的他人这一点上,我们就遇到不可克服的困难。行为分析并不解决问题,因为为了保持首尾一贯,人们就必须同样地研究自己的经验,其结果就是人们假装着好像不具有这样

① 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,5,641。

的经验。这里,无论何人的经验的占有者都是人。说“我的世界”是一个形而上学主体的世界,这是毫无意义的。

维特根斯坦在《蓝皮书》中又谈到这个话题,并以更大的篇幅来讨论它,但表现出不那么纵容唯我论者的样子。他不断重复说,唯我论者声称只有他才感觉到疼痛,但他并没有注意到某些经验事实,甚至没有注意到他所感觉到的疼痛是发生在他的身上这个事实。为了表明这只不过是一个经验事实,维特根斯坦机智地构思出一套例子,这些例子可以使我们认识到,一个人正在感觉到另外一个人体内的疼痛,甚至感觉到某个无生命的物体内的疼痛。这些奇异的想象是为了说明,它们并没有解除唯我论者的武装。不管这种疼痛发生在什么地方,他还是要说,感觉到这种疼痛的是他而不是任何别的人。这样,很清楚,他正在把只有他才有经验这个命题变成一个必然命题,一种用语特征。在他的语言中,要表达一个把疼痛的感觉或任何意识状态归于除他以外的人的命题是不可能的。但是,维特根斯坦又论证道,我们可以随他的便,任凭他坚持自己的癖好。我们同意将“疼痛”这样的词的用法限制在描述他的经验这个范围之内,而发明不同的词以刻划别人的经验。换言之,我们也可以说,他的疼痛是惟一真正的疼痛,他的思想是惟一真正的思想,等等。简言之,在我们的符号系统中,我们给予他一个优先地位,因为这似乎正是他所需要的。

然而,这并不是他所需要的。他并不要求自己有任何特殊的优先地位,他并没有把自己想象为世界上惟一有感觉能力的生物,他也没有把其他那些看上去像人的东西当作机器人。他的意象(image)将他与其他人置于同一个水平上,因为这意象把我们所有的人都投入同样的困境。我们每一个人都被限制在自己经验的圈子内。直截了当地说,这种意象是矛盾的,因为人们

为构成这种意象就必须站在所有的圈子之外。但是这种意象却有一种强有力的吸引力，这种吸引力不像维特根斯坦所认为的那样，仅仅是我们为语言的习惯用法所迷惑的结果，似乎这种习惯用法没有采取措施，或者没有正确地采取措施去分享经验。当我们抱怨不能像我们的朋友那样知道他自己的思想和感情时，我们就是在对这种语法问题提出异议，换句话说，我们必须依赖物理的证据，而他却不必依赖这种证据，如果所谈的是我们自己的思想和感情，我们也不必依赖这种证据。事实仍然是，语法问题并不是任意选择的结果。我不能体验到你的经验这一点变成必然事实，它的真实根据在于，任何特定的人对于有关思想、感情和感觉的命题按照这些思想、感情、感觉是不是属于他自己而加以证实时所采取的不同方式。

二、石里克、纽拉特和卡尔纳普

维特根斯坦在《蓝皮书》中表现出来的思想不仅在剑桥得到发展，而且还在他会见维也纳小组的成员时发展起来。这些思想的大部分在同时出现的莫里兹·石里克的著作中都有迹可寻。石里克生于 1882 年，他不是奥地利人，而是德国人。他于 1925 年创立了维也纳学派。同该学派其他首领一样，他起初受到的是物理学方面的训练。他的博士论文是谈光在不同介质中的反射，这篇论文是于 1906 年[1]在马克斯·普朗克的指导下在柏林大学完成的。他早在 1915 年就写了《相对论原理的哲学意义》一文，并且最早引起了人们的注意。两年后他又出版了一本小书《论现代物理学中的时间与空间》。这本书深得爱因斯坦的赞赏。然而，他的学术生涯却在于研究哲学，而不是物理学。他

---

① 应为 1904 年。——译者

先后在罗斯托克和基尔从事过哲学教学。后来于 1922 年接受了维也纳大学的邀请,担任归纳科学哲学和历史讲座教授。这个讲座是 1895 年创立的,其目的主要是为了把杰出的物理学家恩斯特·马赫从布拉格吸引到维也纳来。马赫对物理哲学有极大的兴趣,在这方面,他持有彻底的实证主义观点。他写了一本重要的著作,英文译名为《感觉的分析》。由于中风,马赫被迫于 1901 年辞掉了这个讲座职位。他的后继者——同马赫享有同等声誉的物理学家路德维希·波尔茨曼采用了理论物理学与自然哲学教授这个与马赫有所不同的称号。波尔茨曼并不同意马赫的物理哲学。他之所以改变名称,目的就是要使他能够宣称:他并没有前任,因而他在就职讲话中就用不着去恭维马赫了。石里克恢复了马赫所用过的名称,这正体现了他的哲学立场的特点。

实际上石里克的哲学兴趣是极其广博的,包括伦理学、美学以及科学哲学和知识论。他早在 1908 年发表的第一部著作就是《生活的智慧:试论如何获得幸福》,正如书名所表明的,这部著作是关于如何获得幸福的。但是他的成名作却是《普通认识论》,这本书第一版发表于 1918 年,1925 年出第二版并作了相当大的修改。令人惊讶的是,这本书直到 1974 年才翻译成英文。

在刚刚成为维也纳学派的首脑人物之后不久,石里克就转向实质上与马赫一样的科学观,他也同马赫一样认为基本的观察陈述是关于感觉材料的陈述。然而,在《普通认识论》中他所采取的立场却更接近于实在论。他坚持认为,每一个科学陈述或理论都必须具有能与可观察事实相符的后果,因而在这个意义上说它们是可以被证实的,但可观察事实可以以物理对象作为其组成成分。他同意马赫的观点,拒斥心物二元论,认为用精

神词汇说话或用物理词汇说话只不过是描述同样现象时采用这种或那种不同的方式而已，但是他倾向于把现象看作是物理的，这在某种程度上预示了现在流行的将精神活动与中枢神经系统发生的过程等同起来的观点，这就是他后来站在中立一元论的立场上加以修改的另一个观点。也许石里克的著作最引人注目的特征是，他尚未与维特根斯坦接触之前就预示了维特根斯坦的观点，反对康德关于有先验综合真理的观点，认为所有真的先验命题，诸如逻辑和数学命题，都是分析的，或者换句话说，都是重言式。他没有赋予“重言式”一词以技术上的意义（我们看到，维特根斯坦却为这个词提供了这种意义），他把这种真的分析命题即重言式命题表述为：这些命题的真只属于用来表达它们的记号的意义。这同样导致这样的结论：这些命题没有任何事实的内容。

石里克直到1936年去世之前，在名义上一直是维也纳学派的领袖，而该学派最富于战斗精神的成员却是奥地利人奥托·纽拉特，他与石里克同岁，但气质不同。石里克文静而彬彬有礼，而他则好斗而不修边幅。他是一个气概非凡的巨人，常常喜欢在签名时把名字画成一只大象。他没有正式在维也纳大学任职，然而他是他自己于1920年创立的社会经济博物馆主任。他不仅渴望把该学派变成国际哲学运动的主流，而且还想把它变成一种左翼的政治势力。他曾就读于维也纳大学和柏林大学，先是学数学，然后又相继学习语言、法律、经济和社会学。1906年他在柏林获得博士学位的论文的论题是关于古代世界经济方面的。在第一次世界大战结束时（他在这次战争中曾服役于奥军辎重队），为了帮助在巴伐利亚成立的社会民主党政府，他放弃了到海德堡的马克斯·韦伯社会学系当讲师的机会。他受命负责该政府的中央计划署工作，当该政府被由共产主义者、左翼

社会党人和无政府主义者组成的所谓的"斯巴达克政府"代替时,他还继续留在这个岗位上。纽拉特不属于任何这些组织的成员,尽管他在自己的文章中表示了对马克思主义的同情。当"斯巴达克政府"被右翼政府推翻时,纽拉特被判处监禁,但在奥地利政府的干预下获释。

1934 年,当杜尔福斯的右翼教权主义政府(杜尔福斯本人很快就被纳粹杀害)推翻了维也纳社会主义的市政府当局时,纽拉特又一次逃避了监禁,当时他正在莫斯科忙于与他的博物馆有关的事务,主要从事展览统计图片,后来他终于设法来到海牙,他早先已经在海牙创立了一个直观教育国际基金会。他一直居住在荷兰。1940 年纳粹入侵荷兰时,他与一位女士乘坐一条小船,移居英国,这位女士后来成了他的第三个妻子。在英国他曾被当作敌侨拘留过一段很短的时间,尔后他在牛津重建了他的统计研究所,并住在牛津,直至 1945 年 12 月去世。

尽管他只发表了一部较长的著作《经验社会学》(这本书于 1931 年问世,作为维也纳学派主持出版的"科学的世界观"丛书之一),纽拉特仍然是一位极多产的作家,他写的东西大部分都是关于应用经济学的,但也有一些是关于其他各种主题的,从形式逻辑到历史、政治、教育法以及军事学。他的英文版选集于 1973 年出版,后面附有一个文献目录,其中包括的文献达二百七十七种之多。这些文献中没有多少是研究通常所说的哲学问题的,但那些研究哲学问题的部分却极有分量。他对形而上学极为敌视,并大力倡导统一科学,这些就构成了他的政纲。他并不总是讲得很清楚他所谓的统一科学是什么,不过看来主要论点是,就人们接受自然科学和社会科学的基础来说,它们之间没有根本的差别,所有科学陈述都是主体间可检验的。这使他对于观察陈述采取一种实在论的观点,并与石里克发生了冲突。

正如我们所看到的那样，石里克把观察陈述解释为指称感觉材料的陈述。然而从某一方面来讲，纽拉特对观察陈述的看法又算不上实在论的，因为他对形而上学的反驳是非常苛刻的，以致任何将陈述与事实，或者将陈述与任何在它们之外的东西进行比较的言论都被他拒斥了。他断言，陈述只能有意义地与其他陈述比较。这种说法的不幸结果是：他不得不坚持真理的融贯说。

鲁道夫·卡尔纳普也一度持有这种观点，尽管他不是维也纳学派的创始人，但他却成为该学派的最著名代表人物。卡尔纳普比石里克和纽拉特都年轻，他于 1891 年出生于德国的西北部，曾就读于耶拿大学，在那里，他是听戈特洛布·弗雷格讲数理逻辑课的少数几个学生之一。然而，那时他的主要兴趣却在物理学方面，并着手写有关电子活动的博士论文。第一次世界大战的爆发使他未能完成这篇论文，在这次战争中，他作为一名军官在德国军队中服役。战争结束后他返回耶拿，放弃了他的实验工作。1921 年，他以一篇有关空间问题的新论文获得博士学位，这篇文章的副标题是《论科学哲学》。像石里克一样，他也深感爱因斯坦相对论具有重要的哲学意义。除了一本论简单性概念在物理学中的作用的小册子以及另一本论物理学概念构造从定性到定量、从具体到抽象的不同层次的小册子以外，他还发表了一些关于时间、空间和因果性问题的文章。他那时的立场似乎更接近马赫，而不是石里克早期的实在论。在提交给希尔普《鲁道夫·卡尔纳普的哲学》一书的思想自传中，卡尔纳普承认受过亨利·彭加勒的约定论的影响。

与此同时，弗雷格对他所引起的对数理逻辑的兴趣发展并逐步成熟起来，通过弗雷格，他拜读了罗素和怀特海的《数学原理》，并且继续研究罗素在中立一元论时期所写的关于知识论方

面的著作,这对他发生了很大影响。卡尔纳普在耶拿时就读过《数学原理》,但那时他买不起,在搬到弗莱堡后连借都借不到。他写信给罗素询问哪里可以买到一本复印本,不料却收到罗素的一封长达三十六页的复信,在这封信中,罗素写出了《数学原理》中的证明所依据的所有最重要的定义。这使卡尔纳普能够编辑他的《数理逻辑大纲》,这本书于 1924 年写出第一稿,直到 1929 年才发表。这可以说是第一本公正对待逻辑扩展的德文手册,而弗雷格早在五十年前就对此作出了贡献。

卡尔纳普于 1926 年应邀前往维也纳大学任教。他在那里经常参加维也纳学派的会议,一直到 1932 年到布拉格接受日耳曼大学的教授证书为止。他在维也纳这些年的主要成就是出版了《世界的逻辑构造》(这本书出版四十多年后才有英译本)。这是一本雄心勃勃的著作,它像卡尔纳普的所有其他著作一样,表现出巨大的辛勤劳动和杰出的技术成就。这本书所采取的立场被卡尔纳普称之为方法论的唯我论。“方法论”一词是用得言不由衷的,其意图是在选择唯我论基础时预先防止讨论人们认为可能引起的认识论问题。这种基础是唯我论的,因为卡尔纳普追随马赫、詹姆士和罗素,以他自己特有的方式,把构成个人在某一时刻的当下经验的整个要素系列当作他的出发点,并且企图表明,描述世界所需要的整套概念是怎样通过运用罗素的逻辑,在回忆相似性的惟一经验关系的基础上,一步一步地构造出来的。这种经验关系被当作认识论上原始的关系而挑选出来。卡尔纳普相信格式塔心理学派的观点:经验是作为一个未加区分的整体而产生的。然而,即使如此,这也不能证明他把一个人一生的经验当作初始关系的领域这种看法是正确的,因为这种关系包括未来以及过去,而人们并不能在每个后继的时刻都记得过去经验的全部细节。这并不是批评卡尔纳普的出发点本

身,而只是批评他选择这种出发点所持的理由。有一些人如纳尔逊·古德曼[①]那样,对于把某一类陈述当作认识论上初始的东西这种主张是否有意义抱怀疑态度。[②] 在构造他的"现象语言"时,古德曼从C·I·刘易斯那里借用了"可感特质"(gualia)一词,但他并没有像刘易斯那样假定了对可感特质的把握在逻辑上先于对物理对象的知觉。在这一点上我倾向于刘易斯的看法,理由是,人们除非至少是默默地注意到某些可感特质的表象,否则就无法知觉到物理对象,可是反过来则不成立。然而,为了在这样的基础上对物理世界进行任何一种构造,人们需要的可感特质种类的范围肯定要比古德曼所限定的颜色、地点和时间广得多。[③]

卡尔纳普的系统纯粹是外延的系统。感性特质,如颜色,被等同于它们在其中出现的基本经验的类,这些性质本身是基于初始单位之间的部分相似关系而被选出来的,因此,在一种性质与另一种性质之间只有结构上的差异,这就是说,只有它们分别与之等同的那些类的外延上的差异。感觉类(sense classes)也以类似的方式通过性质的相似性来定义,通过它们的向度(dimensions)来加以区分。这种构造的中层和更高层次,诸如通过纯数学运算把感性特质归于时空点从而代替感性特质,这样就从知觉世界中发展出物理世界,构造自己的身体,构造他人的心灵,以及最后如何达到文化的"对象"等等,都只是粗略地勾划了一下。卡尔纳普的独创性主要表现在他对可感对象的构造上。但是,正如古德曼所指出的那样,卡尔纳普没有看到可能有

① 参阅本书第六章。

② 参阅古德曼:《现象的结构》,第2版,第136—140页。

③ 参阅我的《哲学的中心问题》,第九章,第四节。

这样的集合，其中每一对事物都有一种共同的性质，而该集合中的所有事物却没有任何共同性质，这是他的失误所在。就颜色而言，由蓝—红，红—绿，蓝—绿这三种组合所组成的集合就是一个简单的例子。

1929 年维也纳学派发表了一篇宣言名为《科学的世界观：维也纳学派》。这篇宣言主要由纽拉特起草，卡尔纳普和数学家汉斯·哈恩也作为编者在前言中签了名。这篇宣言是献给当时在加利福尼亚执教的石里克的，待石里克一回来便把这篇文章献给他，以此感谢他留在维也纳，而没有去波恩接受教授职位。这也可以部分地说明为什么这个宣言对现象主义的让步要比纽拉特所能指望的更大。例如，宣言中这样说："每一个科学陈述的意义都必须通过还原到一个关于给与(given)的陈述才是可陈说的，"[1]并且要求每一个概念都同样可能根据卡尔纳普的《世界的逻辑构造》中的等级阶梯进行还原。人们认为等级阶梯的最低层包含"经验的概念以及个体心灵的性质"[2]，然而，我们必须参照下面的陈述才能了解这些话："一种科学的描述所能包含的仅仅是对象的结构(次序的形式)，而不是它的本质"，"主观上体验到的性质本身仅仅是现象，而不是知识。"[3]这与石里克在 1932 年在伦敦所作的三次讲演中提出来的论据是一致的，[4]这个论据说："能够交流的是结构而不是内容"。这里，人们同样可以感觉到他与维特根斯坦之间的相同，因为石里克势必要说，关于内容，没有任何有意义的东西可说出来。因此，严格地讲，当他将内容与结构相区别或者宣称内容不可言说时，他是在说

① 参阅纽拉特：《经验主义和社会学》(1973 年)，第 309 页。

② 同上。

③ 同上书，第 309—311 页。

④ 参阅莫里兹·石里克：《哲学论文集》(1979 年)，第 2 卷，第 285—369 页。

着毫无意义的东西。即使如此，他还像维特根斯坦那样，希望他的话能为人们所理解。我不敢肯定我确实理解了这些话，但是，如果这些话的意思是：关于性质的言论可以按照卡尔纳普《世界的逻辑构造》中的方式代之以关于类的纯粹数值坐标的言论，那么我相信，这些论点的确不是无意义的，而是假的。然而，也许石里克心目中有部分意思指的是，为了交流思想，只要我能够对与我的经验一致的另一个人的言论和行动提供一种解释，我就不必去考虑他的经验的特性。——这一点，就像我在讨论C·I·刘易斯的观点时所指出的那样，在我看来不仅是有意义的，而且是真的。

维也纳学派的宣言中所强调的三个论点是：把形而上学当作无意义的东西加以排除；"不存在作为基础的或作为普遍科学而与经验科学相并列或凌驾于经验科学之上的哲学"；逻辑和数学的真命题具有重言式的性质。接受最后一个论点的根据就是相信维特根斯坦已经证明了(至少石里克认为是这样)这样的观点是站不住脚的：认为逻辑与数学命题是经验概括、或者是康德所说的意义上的先验综合真理是惟一可能的选择。在维也纳学派中似乎没有人怀疑分析与综合的区别是否可以成立。他们并不否认，一个用于表达分析命题的语句，如排中律，可能被否定；但是他们认为这并不是抛弃了这个分析命题，而是决定要改变该语句的意义，在我们所举的例子中，是通过赋予析取号以不同的意义来改变该语句的意义的。他们认为，若说一个后验命题必然真，那是无意义的，在我看来，这个看法是完全正确的。

C·I·刘易斯的意义概念(我已经批评过了)可以用维也纳学派提出的那个命题的意义在于它的证实方法的口号充分表达出来。这一事实表明实用主义与维也纳实证主义之间的密切联系。这个原则在宣言中还说得不太明显，但在石里克的讲演

中以及在《认识》杂志(1930 年成为该运动的杂志,由鲁道夫·卡尔纳普和柏林学派的实证主义领袖汉斯·莱欣巴哈共同主编)上的许多文章中就变得明确了。我已经指出,这个原则是按照证实的可能性是否受说话者的同一性以及时空位置的影响而以不同的方式起作用的。石里克并没有考虑这个问题,一般来说,他好像心目中已经有了一个实际的说话者,而不是一个理想的观察者。他可能设想,他关于结构和内容之间的区分已经解决了把经验归于他人的困难。他似乎没有注意到,他对这个原则的解释在涉及到有关过去的陈述时会产生什么样的问题。

在宣言的附录中列举的维也纳学派的成员有十四人。除了石里克、卡尔纳普和纽拉特之外,还有哲学家古斯塔夫·贝格曼,赫伯特·费格尔,维克多·克拉夫特,马歇尔·纳特金,狄奥多·拉达柯维克以及弗里德里希·魏斯曼,还有数学家库特·哥德尔,汉斯·哈恩,卡尔·门格尔和奥尔加·哈恩-纽拉特(她是纽拉特的第二个妻子,汉斯·哈恩的妹妹),以及物理学家菲利普·弗兰克。有十个人被列为同情者,其中最著名的有柏林的汉斯·莱欣巴哈和库特·格瑞林,芬兰的 E·卡拉和英国的 P·兰姆赛。同时也提到了"科学世界观的三位主要代表人物":阿尔伯特·爱因斯坦,贝特兰·罗素和路德维希·维特根斯坦。

在维也纳学派的成员中有库特·哥德尔的名字,这是十分有意思的,甚至是令人惊讶的。在写这个宣言时,他只有二十三岁,只是在两年之后,他才在一家德文期刊上发表了一篇结构严谨的文章,英译本的题目是《论〈数学原理〉及其相关系统中形式上不可判定的命题》。在这篇文章中,他以一种高度精致的方法在算术陈述之间进行转换,这样做并不是像人们有时认为的那样,要论证算术的一贯性是不可证明的,而是要论证,任何一个

丰富得足以对算术进行表达的系统的一贯性不可能在该系统内加以证明。他同时表明了，任何这样的系统都包含有该系统无法证明的真命题。因而，在某种意义上说，哥德尔证明了算术在本质上是不完全的。这个结论与维也纳学派认为的所有真的数学命题都是重言式这个信条并不是不相容的。但是这个结论对于证明重言式是一个演绎系统中的所有真命题都可从它的前提中承袭而来的一种性质，确实带来了困难。我亲眼看到，哥德尔在 1932 年至 1933 年冬天定期地去参加维也纳学派的会议，他承认这个学派所采取的对逻辑和数学的看法，并且没有提出什么异议。然而到了 1940 年，他在向希尔普编的《贝特兰・罗素的哲学》一书提交的一篇《论罗素的数理逻辑》的论文中，却坚持认为把类和概念看作真实的对象，也就是说把类看作“事物的复多性”，把概念看作不依赖于我们的定义和构造而存在的事物的关系和性质，……这种设想是与肉体存在的设想“一样完全合法，并且完全有理由相信它们的存在”①。我们没有证据表明他什么时候放弃过这种柏拉图式的实在论。

三、卡尔・波普尔论归纳问题

有一个人虽不是维也纳学派的成员，但却与该学派的某些成员，特别是与费格尔和卡尔纳普保持着密切的联系，这就是卡尔・波普尔。他出生于 1902 年，在 1937 年接受新西兰一所大学的讲师职位之前，他一直在维也纳的一所中学执教。战后他当了伦敦经济学院的逻辑和科学方法教授。他的第一本著作《研究的逻辑》是作为“科学的世界观”丛书之九种于 1934 年问世，这本书出版二十五年后才翻译成英文，英文译名是《科学发

① 希尔普编：《贝特兰・罗素的哲学》，第 137 页。

现的逻辑》。“科学的世界观”丛书是由莫里兹·石里克和菲利普·弗兰克共同主编的。弗兰克像卡尔纳普一样，于1931年迁居到布拉格大学。这两位编者本人对这套丛书也有所贡献，石里克写了《伦理学问题》，在这本书中他把伦理学当作心理学的一个分支，试图解释道德原则是如何被选择出来的，为什么人们按照这些原则行事；菲利普·弗兰克也写了一本书，叫做《因果律及其界限》，在这本书中，他以休谟的方式来对待因果性问题，并将研究结果运用于现代物理学。作为这套丛书的第一卷的一本书是F·魏斯曼写的《逻辑、语言和哲学》，但该书从未问世，原因是，这本书企图反映维特根斯坦的最新观点，而维特根斯坦对魏斯曼提交给他的手稿从未表示过满意。

波普尔的著作出现在这套丛书中是令人瞩目的，这是由于以下几条原因。首先，他反对可证实性原则，并且进而谴责任何提出一般的意义标准的企图。与之相反，他提出了一条可以用来作为科学陈述与非科学陈述的划界原则的标准。他想把没有能够作为科学陈述而得到检验的陈述称为形而上学陈述，但他并不认为这就意味着它们是无意义的。相反，他认为，在某种场合下，形而上学陈述可以起某种很有价值的启发作用。他所选择的标准是可证伪性标准。由于任何有限数目的实例都不能充分确立一条范围超出这些实例的概括，而一个否定实例却能确定地反驳这条概括，这就可以看出，即使人们所寻求的只不过是一个划界原则，可证伪性标准也要比可证实性标准优越。

这种区分是有效的并且很重要，但实际上它并不像开始看上去那么泾渭分明。由此而来的第一个问题是什么东西构成证伪？波普尔对这个问题的回答是，如果一个理论或假说与基本命题的某个集合在逻辑上不相容，那么它就是可证伪的。如果它同一个或一个以上的已被接受的基础命题合取，推出对已被

接受的基础命题的否定,那么它就被证伪了。基础命题又是什么呢?什么情况下才算接受这样的命题呢?回答是,一个基础命题是一个把某些可观察的物理性质归于某些时空区域的命题,它是通过认可被接受的。人们所感受的某些感觉经验对于人们是否接受基础命题的确有启发作用,但是它并没有因此而得到辨明。之所以没有得到辨明,其原因就是基础命题总包含某些类规律(law-like)的成分,而这些成分都超出了感觉所给予的东西。波普尔所举的例子是"这里有一杯水"这个命题,这里"杯子"和"水"这样的词汇就不可能还原为单一的经验,甚至也不能还原为一类经验。总之,波普尔同意卡尔纳普和纽拉特的看法:一个命题只能为另一个命题所支持。这导致一种无穷后退,只有大家共同决定(这种决定本身是不可改变的)接受该链条中的某些部分,这种无穷后退才能结束。这种命题所描绘的事态必须是可重复的,它的出现才可被看作是反驳了由它来检验的理论。这就是说,要支持接受有关的某种基础命题的一个系列,必须有一致性。

并不是所有的理论都能套上这样一种在逻辑上与某些基础命题的集合不一致的模式,如果理论中包含着代表不可观察对象的名词,那么就需要有一些辅助假说来达到这个目的。对于那些包含概率分配的理论来说,也有同样的困难。由于波普尔将概率等同于事件的开放序列的频率极限,所以,事件的任何有限系列都不能排除一种预测的频率;如果该系列延长,总有可能使平衡恢复。因而,必须有一种约定:如果在某个阶段上记录下来的频率与预测到的频率不同,大于一个约定的量值,那么这种概率陈述就要算作被证伪了。

这些各种各样的因素的结果就是,对于一个理论来说,或者可以通过对概率作不同的估价,或者否定某些辅助假说,甚至可

以拒绝接受某些基础命题,从而可以避免证伪,无论它从其他判断中得到多少支持。波普尔也承认确实如此,并且不得不依靠这样一种说法:如果有人非常珍爱他的理论,以致使这些理论能够避免证伪,那么这个人就不是在搞科学的博弈。这种科学的博弈是这样的:构成一些假说使之与已被接受的证据相符,但是还提出更多的要求,因而这些假说更容易被证伪;使这些假说受到最严格的可能的检验,只要它们通过了这些检验,就将它们保留下来,如果同意接受对这些假说的某些命题集合的反驳,那么就拒绝它们,然后再构造新的假说,使之与这些命题以及先前的证据相一致,但同时也冒最大的风险随时有可能被证伪,这样循环往复地继续下去。任何时候都不可能说一个理论是真的,人们至多只能要求它同与之对立的所有其他理论一样取得成功,但它至少通过了这些对手没有能够通过的一个检验。

波普尔及其支持者声称,他对科学程序的说明解决了归纳问题,这使人感到十分惊奇。迄今为止,人们一直相信,有利的证据对它所支持的理论提供了某种可靠性;但是,休谟的论证表明,从特殊到一般的推论,或者以任何其他方式从过去经验到将来经验的推论,不可能有任何方法加以证明而不陷入循环论证。对于休谟的论据尚未找到一个令人满意的回答。在这一点上,波普尔与休谟并无分歧,但是波普尔企图通过否认科学方法的归纳特征来解决这个问题。也许在有些场合中,从经验中形成概括会引导我们去接受一个假说,但是,我们如何获得假说,这并不重要(也许只有心理学家认为重要),问题的关键在于这些假说是不是可检验,以及如何对付这些检验。

归纳主义者很可能会同意上面这种意见。他也许认为他的任务在于表明一个理论是如何为肯定实例所验证的,也就是说,这些实例使得它更可信。例如卡尔纳普在他一生中最

后的岁月里就致力于发展一种归纳逻辑系统。在波普尔看来，这毫无用处，因为他不承认肯定实例的积累能以任何方式来加强假说的力量。所以，他就去谈论验证。尽管如此，他还是想要说：如果一个假说通过了一次严格的检验，那么它就得到了确证(corroborated)。然而，我们并不会由此推出：因为它得到了确证，就变得更加可信。

这种说法真是奇怪得很。如果这些假说通过了检验并不能获得更大的可靠性，那么我们还检验它们干什么？这不仅仅是一个遵守博弈规则的问题，而是要为我们的信念辩护。如果认为检验的整个过程都不能提供这种辩护，那么这种检验就是无益的。

不仅如此，而且当我们考虑到归纳理论深深地侵入了日常的说话方式中时，要说我们并不是用归纳的方式来进行推论这种狂妄言论显得多么滑稽可笑。我相信我们住的房子，穿的衣服，写作所用的笔，伏在桌上的小猫以及几乎所有我可以提及的东西都是存在的，我的这种信念同样包含着一种假定，即认为一组属性是习惯地在一起出现的；这些假定是建立在我过去的经验之上的，不管对验证提出令人满意的说明是多么困难，然而，毋庸置疑的是，这些假定是合理的。也许波普尔可能认为，他对基础陈述的说明就包括了这些情况，这些情况对他的水杯例子，并没有增加什么东西。但是，这些事例所证明的至多不过是，我们的知觉判断是可错的。但它们并没有证明，我们作出这些判断永远不能被证明为合理的。这并不否认波普尔至少对一种形式的科学程序作出了一种极有启发的说明，但他的体系的基础是不稳固的。

四、对句法的关注

“科学的世界观”丛书第八卷是卡尔纳普的《语言的逻辑句

法》，这本书像波普尔的《研究的逻辑》一样，直至 1937 年才被翻译成英文。同维特根斯坦的观点相反，这本书的目的之一就是要表明，一种语言可以有意义地用来表达它自身的句法。另一个目的是要证明卡尔纳普的主张，即认为哲学就它能够作为一门认识学科来说，必须是科学的逻辑，它本身就与科学语言的逻辑句法是同一的。我之所以这样说，是因为卡尔纳普同纽拉特关于统一科学的看法一致，承认可能有许多不同的语言系统，在这些系统中作出选择只是一个方便的问题。他认为一种语言完全以它的形成规则和变形规则为特征。形成规则规定了什么样的记号序列能够算作该语言的合适的语句，变形规则规定了从一种语句可以有效地推导出另一种语句的条件。如果该语言不只是要成为一种纯形式的语言，那么人们还希望有一种意义规则，它把语言的某些表达式与可观察的事态联系起来。但是卡尔纳普在这个时期还不觉得需要这些意义规则。他相信，语词上等值的陈述不仅能够完成语义陈述的任务，而且甚至还能完成实指意义的任务。

这就使我们清楚地看到卡尔纳普所以一定要坚持真理融贯说的原因。有一种明显的反对意见认为，许多不相容的语句系统在各自内部却能够是首尾一贯的。对此卡尔纳普的答复是：只有我们文化界的科学家们所接受的语言系统才是真的。但这是一个遁词，我当时就指出过这一点。① 相互竞争的每一个系统都可以首尾一贯地包含着一个语句，即认为只有它才为当代科学家们所接受。卡尔纳普的意思是说，这些系统中只有一个系统事实上被这样接受。但是这样一来就要放弃他的立场。因为为什么只有在这个实例中求助于事实才是有权威性的呢？

---

① 参阅我的《证实与经验》，载《亚里士多德学会会报》(1936—1937)。

就是在《语言的逻辑句法》中，卡尔纳普作出了实质的说话方式和形式的说话方式的著名的区分。他区别出三种语句：第一种是“对象语句”，如“五是一个素数”或“巴比伦是个大都市”；第二种是“假对象语句”，如“五不是一个事物，而是一个数”，“昨天的讲演中谈到巴比伦”；第三种是“句法语句”，如“五”不是一个事物词，而是一个数词，“‘巴比伦’这个词出现在昨天的讲演中”，我在这里所用的是卡尔纳普自己举的例子，尽管像“‘五’是一个数词”这样的句子，显然不是像“‘大的’是一个形容词”或“‘五’这个词由四划组成”这样的句法语句。我们所以把有些语句称为假对象语句，是因为卡尔纳普认为这些语句是伪装成对象语句的句法语句。因此，它们也被说成是以“实质的方式”所表达的句法语句。如果将它们翻译成“形式的说话方式”，那么它们的句法特征就会显露出来。实际上只要我们看一看卡尔纳普的例子就知道，他所谓以“形式的说话方式”来表达的语句既不是他所谓相应语句的翻译，也不是句法语句。如果“‘巴比伦’一词出现在昨天的讲演中”被解释为句法语句，那么“巴比伦”一词就可能是某种东西的名称。显然这个语句并不导致人们在理解“昨天的讲演中谈到了巴比伦”这个语句时所理解的那层意思；同样清楚地是，后一个语句也不会导致前一个语句的意思。其次，“经验表达式”是作为对“惟一的初始材料是经验间的关系”这种语句的翻译提出来的，因此，“经验表达式”是伪装的句法语句。可是使得一个表达式成为经验表达式的并不是由于它具有某种特殊的形式，而是由于用它来代表一种经验。卡尔纳普的目的是要表明，通常所说的可尊敬的哲学命题是极错误地以实质的说话方式表达的句法命题。他的成功之处充其量不过是表明了，至少有一些哲学命题是属于语意学的，然而他当时并不承认这一点。

五、塔尔斯基的真理论

维也纳学派1935年于巴黎召开的一次会议上,波兰逻辑学家阿尔弗雷德·塔尔斯基提出了他的《形式化语言中的真理概念》一文的摘要,从而使卡尔纳普戏剧性地改变了他对语意学的消极态度。塔尔斯基属于波兰的一个哲学家和数理逻辑学家学派,维也纳学派长期地与之保持着联系。这个学派的其他领导成员有卢卡谢维奇、莱斯涅弗斯基、赫维斯泰克、科塔尔宾斯基和阿伊杜基耶维奇。塔尔斯基的文章当时已在波兰发表,直到1936年德译本问世后才广为人知。生物学家J·H·伍德格尔教授的英译本收进1955年出版的塔尔斯基的论文选集。

塔尔斯基一开始就指出,任何人如果要给出一个适用于一切自然语言的一般的真理定义,总是要遇到说谎者悖论的麻烦;这样的定义总是容许构造出一些说到自身不真的语句的可能性,但结果是,如果这些语句是真的,则它们是不真的;而如果它们是不真的,则它们是真的。他主张,为了避免这种悖论,必须清楚地把语言L和对语言L作出陈述的元语言区别开来,并且把"真"和"假"这样的词仅仅看成元语言的谓词。所谓形式化的语言,他指的是完全以其形成规则和变形规则为特征的那种语言,就像卡尔纳普的《语言的逻辑句法》中的那种语言。他接着为这样一种类演算的语言下了真理定义。他的方法是,首先定义"满足"这个概念,使得任何两个类a和b满足函项"x被包括于y之中",当且仅当a被包括于b之中;最后给出定义:x是一个真语句,当且仅当x是一个语句,并且每一个类的无限序列都满足x。然后他又表明,可以在元语言中为每一个有限阶的形式化语言构造出使一个真语句"在形式上正确并且内容上适当"的定义。

从哲学的观点看，人们对塔尔斯基“内容上适当”的两个条件最感兴趣，一个条件是，真(Truth)是对语句的称谓，这个条件相对来说不那么重要。的确有人坚持真是称谓陈述或命题的；然而，他们还是可以说，如果一个陈述或命题由满足塔尔斯基定义的语句来表达，那么它就是真的。塔尔斯基所谓的“T规则”的基本内容是，语言L的元语言中的一个真理定义要成为适当的，它就必须以L的所有那样一些语句为其后承，这些语句是用一个名称或L的任何语句的结构描述代入“x是真的，当且仅当p”这句话中的x，用该语句翻译为元语言的表达式代入p而得到的语句。如果想把这个规则运用到一种自然语言中去，元语言的词项可以(但不是必须)从同一种自然语言中获取。因而，现在的文献中流行的例子是“‘雪是白的’是真的，当且仅当雪是白的”。而用法语说“英语语句‘Snow is white’是真的，当且仅当雪是白的”同样也满足该规则。如果人们对前一种类型的例子更感兴趣(在这里翻译是同音异义的)，那是由于还有一种现今非常流行的信念认为通过搞出一套公理，从这些公理中可以推出所有满足元语言中的T规则的语句，以此来为一种特定的语言提出一个意义理论。这种信念起初是美国哲学家唐纳德·戴维森提出的。然而还不能说这项工程进展很大。

六、维也纳学派的命运

维也纳学派早期曾举行多次会议，两次在布拉格，一次在柯尼斯堡，但巴黎会议却标志着它的影响已达到顶峰。纽拉特被流放到荷兰已经削弱了这种影响。作为一个有组织的运动，它在1936年又遭受了最严重的打击，因为当年石里克在维也纳遇害。他是在大学校园内的台阶上被枪杀的，这不是一次政治行为，而是一个精神失常的学生干的。右翼通讯社虽然对此及时

表示了哀悼，但是也有一种微弱的暗示，表明这是一个激进的反教权主义教授应得的报应。

我本人在牛津获得第一个学位之后，于1932—1933年的冬天参加了该学派的会议，我的《语言、真理与逻辑》一书，对于传播维也纳学派的思想起了一些作用，这本书第一次出版于1936年元月，战后这本书再版时加了一个新的导言，其影响非常之大。这本书在英语国家里曾经非常畅销，并被翻译成多国文字。在原版序言中，我曾说过，我的观点“渊源于贝特兰·罗素和维特根斯坦的学说，而这些学说本身就是贝克莱和大卫·休谟的经验主义的逻辑结果”。我承认与G·E·摩尔及其门徒有密切的关系，并声称与维也纳学派的成员有最亲密的联系。我曾说过，在这些人中我受惠于鲁道夫·卡尔纳普最多。而实际上我的立场更接近石里克，因为我主张所有经验陈述都可还原为关于感觉材料的陈述，但是我心目中的卡尔纳普大概是写《世界的逻辑结构》的卡尔纳普，而不是当时已转向物理主义的卡尔纳普。现在重读我的这本书时，我认为它最接近C·I·刘易斯的实用主义，但在价值问题上，我认为伦理和美学判断不是认识的判断，而是情感的判断，是用于表达情感和激起情感的。美国哲学家查理斯·史蒂文森在他的《伦理学与语言》一书中更恰当地发挥了这个观点。

维也纳学派并没有接受很多访问者参加他们的会议，与我同时参加他们会议的只有一个人，就是W·V·奎因。[①] 当时他已经在哈佛获得博士学位，正在访问维也纳、布拉格和华沙，以加深他对数理逻辑的研究。他对维也纳学派的学说比我更持批判态度，并在题为《约定的真理》一文中，对于他们关于先验真

---

① 参见本书第十一章。

理的说法，提出了激烈的批评，他在1936年把这篇文章奉献给怀特海的《哲学论文集》。

此时纽拉特已经在很大程度上接管了这场运动。他的夙愿主要是搞出一部“国际统一科学百科全书”，并于1938年访问了芝加哥，以安排芝加哥大学出版社出版这部书。他和卡尔纳普、弗兰克、正在芝加哥执教的莫里斯、丹麦教授J·约根森（战争把他变成一个狂热的马克思主义者）以及路易斯·罗歇尔（他是当时几乎惟一的法国新实证主义者，后来当了维希政府的密使）组成了一个委员会。这部百科全书被压缩成一些小册子，其中最有趣的是卡尔纳普的《统一科学的逻辑基础》和美国哲学家恩斯特·内格尔的《概率论原理》。

1938年德国人入侵奥地利时，维也纳学派几乎完全瓦解。那时费格尔定居美国已近十年，卡尔纳普、弗兰克、门格尔和哥德尔也在此后的两年中在美国谋到职位。魏斯曼亡命英国，他在剑桥离维特根斯坦不远的地方住了一个短时期之后，又在牛津获得讲师席位，以后定居牛津直到1959年去世。柏林小组的人也纷纷逃散了，莱欣巴哈和冯米塞斯在伊斯坦布尔作了短暂停留之后，到了加利福尼亚；卡尔·亨佩尔先到布鲁塞尔，后来又到美国。至于波兰人，科塔尔宾斯基和阿伊杜基耶维奇仍然留在波兰，并且在战争中幸存下来。卢卡谢维奇在明斯特得到了他的学生舒尔茨的掩护，随后在都柏林当了教授。塔尔斯基则在美国定居了。

甚至到了1938年之后，纽拉特仍然企图继续开展这场运动，他接管了《认识》杂志，重新取名为《统一科学杂志》，并且在海牙出版，但只出了很少几期。最后一次“统一科学”大会是1938年夏天在剑桥吉尔顿学院召开的。与会者主要是维也纳学派的同道，如挪威人A·奈斯和G·曼诺利（他正在从事研究

所谓的指号学〔Significs〕)领导的荷兰小组成员。英国代表有实用主义名宿F·C·S·席勒。G·E·摩尔致了简短的欢迎辞,接着由我的原来在剑桥的导师吉尔伯特·赖尔发言,他很有分寸地对统一科学的语言的问题提出疑问,问到这种做法的目的何在?我不记得他得到了什么样的答复。出席会议的维也纳学派的原来成员只有纽拉特、魏斯曼、弗兰克和费格尔。纽拉特从荷兰赶来,弗兰克和费格尔从美国来。这是最后一次作为一个组织而进行的活动,尽管某些成员(著名的有卡尔纳普和哥德尔)作为个人还继续在撰写重要的著作。

哲学以它自己的方式在进步,维也纳学派的主要论点很少有原封不动地保留下来的,形而上学已不再是一个耻辱的字眼,人们认识到,有些形而上学家至少是通过评判一些很困难的概念问题,才得出他们的奇特结论的。对于科学理论的实用主义处理方法也没有科学实在论那样受欢迎了,分析命题与综合命题的区分以及感觉材料这一概念本身都成了问题,甚至在那些相信感觉材料之类的概念还可能有用的人当中,也很少有人(如果毕竟还有的话)相信每一个经验陈述都可以用感觉材料来重新加以表述了。另一方面,认为同意与证实的可能性之间有联系的观点还得到相当大的支持。而认为意义与真值条件之间有联系的观点则得到更有力的支持。最后,我认为可以这样说:维也纳学派的实证主义精神仍然保存下来了,它重新调整了哲学与科学之间的关系,发展了一套逻辑技术,坚持了对意义的澄清,清算了哲学中那种被我称之为不知所云的夸夸其谈,这一切都为这门科学开辟了一个新的方向,这个方向现在仍然是不可逆转的。

第五章
维特根斯坦、卡尔纳普和赖尔

一、后期维特根斯坦

在收入《棕皮书》的讲义里，维特根斯坦首次大量使用“语言游戏”这一概念。他首先描述了一位建筑师与其助手使用的“语言”。建筑师说出某类建筑材料的名称，例如，“砖”或“平板”，接着他的助手便将他需要的材料送给他。这种游戏的一种更为复杂的形式是在参加者已经熟悉从 1 到 10 的数码的情况下进行的。当建筑师吩咐助手取五块平板时，助手按顺序从 1 数到 5，每数一次便将一块平板递给建筑师。这样，有关建筑材料的词以及数字都以实指的方式教给了那位助手。就数字而言，譬如说他通过三块砖或三块平板或三个其他任何一种指示给他的材料，学会“3”这个数字。或者说通过三块与四块砖，他懂得了“3”与“4”之间的差别。如果说建筑师向助手指示数码的方式同他指示各种建筑材料的方式一样，那就错了。区别并不在于对象特性的不同，而在于两种指号在语言游戏中所起的作用不同。

维特根斯坦在《哲学研究》一书中，再一次论述了这个观点。该书第一部分，也是主要部分，在他看来几乎完全能够发表。他于 1945 年 1 月为它写了一个前言，并以圣奥古斯丁的一段语录

作为引子。这段语录提供了一幅语言的图画，在这幅画中，维特根斯坦认为，“我们找到了下面这种想法的根源，即每个词都有一种意义，这种意义和词相互关联，意义就是词所代表的对象。”①人们可以回想起来，维特根斯坦在《逻辑哲学论》一书里使用的正是这种语言图画。它的缺点是过分强调了语言的一种用法的重要性而忽略了其他许多用法。究竟有多少种句子，维特根斯坦后期的回答是有无数种。他举了一些例子。这些例子并不就是语言的全部用法：“发出命令并接受命令——描述一个对象的现象或者对它进行测量——通过描述（或图画）构成一个对象——报道一个事件——推测某一事件——形成并检验一个假设——把实验结果画成图表——构思一部小说，并读这部小说——演戏——唱歌——猜谜语——编笑话，讲笑话——解应用算术题——将一种语言翻译成另一种语言——提问，致谢，诅咒，问候，请求。”②当人们看完这个表时便会发现，什么才算语言的一种特殊作用或一个独特的语言游戏，是十分任意的。一句话的意思同说这句话时的环境是分不开，同它所表达的东西是否真假是分不开的，同它可能具有的趣味、构成这句话的动机以及通过这句话所欲产生的效果也分不开。我认为我们要推断的是，如果我们试图采用如此大规模的区别，那么我们对于事实的说明将会是过于简单的。甚至是上面所列那些活动，也能够以多种不同的方式进行。

对于初始语言游戏的思索使维特根斯坦考察了属于“对象与模式比较”的各种不同过程。③ 假定一个人要配某种布料，他

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，第1节。

② 同上书，第一部分，第23节。

③ 维特根斯坦：《棕皮书》，第85页及以后。

或许带有一件样品并将其置于各类布匹一旁,然后他会从他认为在颜色、质地或其他各方面与样品最接近的布匹中选出一段来。倘若他试图挑选较样品颜色更暗、质地更坚实的布料,也可能会发生相同的过程。他也许会通过记忆将两种料子进行比较。这就需要他在脑子里保留一种心理的意象,譬如说,要求他选配的颜色的意象,然后选择一块与意象相似的布。如果在他脑子里没有任何意象,他可能会面对许多色调不同的布匹犹豫不决,一会儿嫌某种布料颜色太鲜明,一会儿又觉得另一种布料色调太暗,最后才定下一种他所需要的色调来。或者在脑子中同样没有任何精神的意象,他也可能会很快就挑出他所需要的布料来。

最后一例中的比较会使人听起来感到莫名其妙,因为他挑选出来与他所见的样品相配的布匹可能是他所见的惟一的一块布。他没有经过任何比较过程便认定这匹布和样品相配。然而上述情形并没有什么让人感到莫名其妙的地方。一个人可以利用头脑中的形象帮助自己进行识别,但不必定要这样做,而且我们通常并不这样做。为了识别这间屋子里我所熟悉的物件,我不需要开动心理的机器。也用不着回想以前见过这些物件时的情景。我恰好坐在写字台前那把常用的椅子里,从口袋里掏出自来水笔,从面前的墨水瓶里汲满墨水,从一摊散乱的纸张中抽出稿子,准备从上次停笔的地方开始写下去,这便是一切。

"可是您这样不正是像一架自动机那样在运转吗?"不,我自始至终都知道自己在干什么,因为如果有人要求我描述自己的行动,我不会感到有丝毫的困难。然而这并不是说我在操纵着正在进行的一切。而且,我也没有将眼前的行为和以往的同类行为进行比较,没有将眼前的物品与头脑中的意象作比较。

可是有人仍然会说,即使您没有意识到自己是在搜寻往日

的经验,您一定是在做这一类的事,否则,您怎么会识别您曾经认识的对象呢? 对这一种说法,区别其真伪是十分重要的。真的东西是,在这一类的例子中的确存在着这样一种因果关系,除非我曾经见到过这些物品,或者见过与它们极为相似的物品,或至少有人对我描述过它们,否则我是不可能识别这些物品的。倘若没人教过我英语,我也不可能用英语作报告。有人会推测,我以往的知觉和我使用英语的训练在我的脑子里留下了痕迹。这些痕迹可以由我目前的知觉所激发。伪的东西就是认为,实际的识别过程必定需要一个不自觉的与样品进行比较的过程。让我们假定样品是一个意象。那么证明就在于,除非意象能被识别,否则它是不可能为其目的服务的。如果我们说这样做又需要同另一个意象进行比较,那么我们会陷入恶性循环。在某一点上,我们必须找到一个可以直接识别的意象。可是这样却使整个冒险过程变得毫无价值了。倘若我们能够直接识别一个意象,我们便能在不求助于一个意象或任何其他种样品的情况下直接识别一种物品。维特根斯坦设想了一种要求某人想象如此这般的一个物品或事件的例子,从而把这一点说得十分巧妙。很明显,人们能够很快地按这个要求来想象一个物品或事件。人们并不需要回想起一大套的意象,其中每一个都被假定用来检验先前意象的精确度。

正如维特根斯坦着手于反驳他在《逻辑哲学论》一书中曾经全力推崇过的奥古斯丁的语言概念一样,他也不再认为实在是由简单的对象组成。这两个被抛弃了的信条之所以汇合在一起,是因为如同我们所看到的那样,简单的对象被认为是由记号所命名的元素。这些记号联接起来表达原子命题。维特根斯坦后期确有充分理由论证说,简单的东西和复合的东西之区别取决于提出问题的方式。在维特根斯坦的术语中,这种区分除了

在语言游戏的规则中外是没有任何意义的。维特根斯坦问道，“一个棋盘不是显然绝对复合的吗？你或许会想到棋盘是由32个白色和32个黑色的方格组成。然而，难道我们就不能说：棋盘是由黑色、白色以及方格的图形所构成的吗？如果可有不同的看待它的方式，那么你还会说棋盘是绝对复合的吗？——要在一种特殊的语言游戏以外去问‘这对象是复合的吗？’就像一个小孩子必须说清某些句子中的动词是主动语态还是被动语态时而绞尽脑汁想要弄清动词‘睡’的含义是主动的还是被动的那样。”①

这并不是说人们就不能设计出对应于简单要素的名称概念并与之适合的语言游戏。维特根斯坦举出一个例子：“RRBGGGR WW”这样的句子描述了由三种颜色构成的三行方格，颜色分别为红、黑、绿或白色，依照句子指定的顺序排列。② 在此将着了色的方格看作基本的成分是很自然的，虽然不是非如此不可的。至于说该句子是否由四个或九个字母组成，它的成分是语言符号还是印刷符号，这些问题对于我们所说的东西完全没有关系，只要我们能理解就行。

如果说维特根斯坦以往曾经寻求命题的一般形式，也就是可以称做语言本质的东西，那么此刻他却认为这种东西不存在。他的各种语言游戏之间并没有一种共同的东西。如果说它们可归到同一个题目下，那是因为它们是以不同的方式相互联系着的。维特根斯坦为了使别人了解他的想法，用游戏作类比，没有一个或一套特征为所有游戏所共有。并非所有的游戏都是为了娱乐，在游戏的参加者之间也并不是总有竞争。当我们仔细观

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，第47节。

② “R”代表红色，“B”代表黑色，“G”代表“绿色”，“W”代表白色。——译者

察作为游戏汇集在一起的各种不同的具体活动时,“便能发现一个由相互重叠又相互交叉的相似点构成的一张复杂的网,有时是总体上的相似,有时是细节上的相似”①。维特根斯坦称这种相似为“家族相似”,并下结论说游戏形成了一个家族。

我认为这是一个很恰当的类比。然而有人可能反驳说,我们还不知道应把什么视作所具有的共同特征,为什么就不能说所有游戏的共同特征是,它们都是游戏?这种说法虽不会错,但也不会有启发。同样的道理也适用于说明数。依照维特根斯坦的说法,数也构成了一个家族。

对于数,维特根斯坦主要关注的问题是,说理解一个公式或者领会遵循一条数学规则的含义是什么。他在《哲学研究》中举的一个例子是,当一个人看见另一个人写下 1,5,11,19,29 等数字时声称,“现在我可以继续写下去了。”这时,可能出现各种情况。这个人可以试图用各种各样的公式来续写这个系列,直到他发现公式 $a_n = n_2 + n - 1$。19 后面是 29 就验证了这个假设。他也可能没有想到公式,而是注意到等差级数 4,6,8,10,然后感到能够这样继续写下去。也可能他毫不费力地一下子就把这个系列继续写了下去。这可能对他已经很熟悉或者完全没有什么困难。维特根斯坦企图证明的观点是,这个人对这个数列的原则的理解完全不意味着他找到了什么公式,因为有可能他碰到了公式而不能使用它,但同样可以想象他的理解并不在于有一种直觉的闪现或其他的特殊的经验。这一点可以适用于一切种类的理解,不仅仅限于对数学公式的理解。

维特根斯坦设想的另一个例子是按我们的想法来训练一个人,让他写下偶数系列。他把每一个在先的数加上 2 一直写到

---

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第一部分,第 66 节。

1000，在1000以后，他接着写出1004，1008，1012等等。如果我们制止他，他会说他在做他认为是我们要求他做的事情。“如果对他说难道你不能看一看……？”然后重复旧的例子并且进行解释，维特根斯坦认为这无济于事。在这种情况下，也许我们会说：这个人照我们应当理解的那样来理解这个指令就成了：“加2直至1000；加4直至2000，加6直至3000，如此等等，”这是很自然的。

“这个例子同另一个例子很相似，在那个例子中，一个人对于人家用手来指点这种手势的反应很自然地是沿着从手指尖到手腕这个方向的直线去看，而不是从手腕到指尖这个方向来看。”①

如果这些例子是类似的，那么那个人从1000加至1004而不是加至1002，就可以认为是不寻常的，但不是真正错误的。我们说，他在关键时刻误解了我们的意思，在我们给他指令时，不会在头脑里事先就想好对这些指令的具体运用情况，有无数情况是我们始料不及的。我们应当引出的教训是，接受一条规则并不等于穿上一件紧身茄克。在任何一点上对于这规则遵循什么或禁止什么，我们都有决定的自由。

维特根斯坦在1956年出版的《对数学基础的意见》以及1939年在剑桥讲课用的《数学基础讲义》（也是在他死后出版的）等著作中，也以更加概括的方式表达了上述观点。在这些著作中，看来维特根斯坦还是认为运算过程的结果不是事先确定的。尽管我们可以遵循在我们看来是清清楚楚的程序，但我们不可能预知这种程序将把我们引向何处。我们究竟将把什么样的决断描述为正确的，对这个问题不可能事先预断。承认这一

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，第185节。

点并不否认运用数学的和其他的概念要服从规则，但是我们服从那些规则就好像铺开了一张地毯，只有在地毯实际上已经铺开时，地板才被覆盖。

维特根斯坦认为数学的证明是对所说的概念意义的变换，这同上述观点的精神是基本一致的。他在数学和逻辑的命题之间作了一个类比，认为它们相似之处在于都能够作为演绎的规则和测度的约定。摩尔引用了他在一次讲话中的看法，即认为"'3＋3＝6'是我们将据以进行谈话的一种规则。它是进行描述的一种准备，正如找到一种长度单位是进行测量的一种准备。"所以，数学的证明是一种新的范式(paradigm)。数学命题本身并不描述任何东西，但是它们有助于确定那些确有描述性用法的概念的运用标准。由于它们先于描述，因而也就有一种先于真假的意义。这并不是说选择数学规则；如同选择测量标准一样，是完全任意的。它们必须在运用时符合经验的观察。经验观察仿佛在先，而规则对那些否则就成了归纳概括的东西给予"必然性"的认可。〔经验观察的〕优越性超过规则，因为它们对于决定经验的研究是否正确地实现提供了标准。然而，这看来就意味着，如果在经验结果同规则所规定的结果之间存在着经常的不一致，那么要改变的只能是规则。

至少我们具有改变规则的自由权，这是后来由奎因得出的结论。① 这是他反对保留分析-综合区分的论据之一。但是维特根斯坦则坚持这种区分，像在《逻辑哲学论》中一样，他继续主张逻辑和数学的命题"什么也没说"。他对他的根据稍加改变，抛弃了那种认为同语反复与基本命题的所有的真值可能性相一

① 参阅奎因的《经验主义的两个教条》，该文后来收入他的《从逻辑的观点看》(中译本已收入上海译文出版社"二十世纪西方哲学译丛")。

致的公式，但是他通过约定使逻辑和数学命题为真，从而达到同样的目的。他同我们已经谈到过的C·I·刘易斯持同样的观点，认为先验命题的必然性在于这些命题的真是直接由用来表达它们的记号的意义保证的。

但是维特根斯坦把约定主义比刘易斯推得更远。刘易斯认为，一旦把一种意义约定地赋予所要求的标符，逻辑和数学的演绎就可以毫不费力地进行。事实上，这也是维也纳学派成员的观点，他们把先验命题贬低为同语反复。但是，维也纳学派并不同意维特根斯坦的观点，即认为我们不仅自由地选择规则，而且自由地决定把什么东西称作其结果。其他哲学家视作约定的逻辑结果，因而似乎当作某种服从逻辑的独立的力量的那种东西，这在维特根斯坦看来不过是运用进一步的约定。这种激进主义是英勇的，但我们很难不感到它给我们的自由比我们实际上具有的更多。

维特根斯坦在后期论著中所采取的、或他自以为采取的哲学观点清楚地显示在《哲学研究》中的一段话里。他说："我们不会提出任何一种理论。在我们的思考中决不要任何假设的东西，我们必须废除一切说明，而只用描述来代替它。这种描述从哲学问题中达到它的启发力量——即它的目的。这些哲学问题当然不是经验的问题；而是通过考察语言活动来解决的问题，并且以这样一种方式使我们认出语言的那些作用：毫不顾及误解这些作用的强烈欲望。解决这些问题不是靠提供新的信息而是靠对我们已知的东西进行整理。哲学是一场战斗，它要澄清通过语言而产生的理智上的迷惑。"①

在维特根斯坦看来，我们由于不懂得语言的作用而犯的主

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分，第109节。

要错误之一，就是设想一个人能够用语词来指称他私自的思想和感觉，因而认为只有他才能理解他所说的东西。对于维特根斯坦的这个论题人们写了许多讨论性的论著，但是对其含义并没有普遍达成一致意见。容易被人们忽略的一个重要之点就是，他并不否认我们具有感觉经验，包括疼痛的感觉和运动的感觉，也不否认这些经验至少在褒义上说是私自的。在他的《字条集》(1967 年出版，主要包括他从 1945 年至 1948 年间所写的许多片断笔记)中有大量证据能说明这一点。例如，书中第 472 条是："处理心理学概念的计划。表征心理学动词的事实是，第三人称现在时要由观察来证实，而第一人称则不是这样。第三人称现在时的句子：信息……第一人称现在时近于一种表达。感觉，它的内在的联系和类似。一切都具有真正的延续……情感在体内的位置，区分视听与压力，温度，滋味和疼痛。"第 479 条写道："我们感到我们的运动，真的，我们真的感到它们，这种感觉不是同味和热的感觉相似，而是同触感相似，同皮肤和肌肉在受到挤压、抽拉移动时的感觉相类似。"

维特根斯坦也没有提出，人的感觉或情感会等同于物理事件，更没有说人的思想和意象亦与之等同。他并没有采取由卡尔纳普[①]以及间或由赖尔[②]所采取的路线，即认为只有用物理的词汇(无论是指称生理状态还是倾向于外表的行为)对这些感觉或情感进行解释，有关一个人的经验的陈述才能为他人所理解。他也没有表现出丝毫迹象主张下面这种甚至更加温和的观点(这种观点新近逐渐时髦起来)即认为通常算做精神状态的东西实际上是同中枢神经系统相等同的。

① 参阅卡尔纳普：《科学的统一》。

② 参阅赖尔：《心的概念》。

那么,维特根斯坦认为我们在对经验进行哲学思考时究竟必须防止的是什么样的失误呢?我发现这种失误有二。第一是忘记了对私自经验的指称是在公共语言的框架中形成的。这些指称是按照语言规则构成的,而且还必须有公共的标准来判定它们是否遵守这些规则。第二种失误是假定人们可以知道他自己的经验是什么,但是对别人的经验是什么他无非是猜测(并非真的知道)。

让我们再回过头来分别考察这些论点。第一个论点所依靠的论据,主要包含在《哲学研究》中的一段著名论述中:让我们想象下面的情况。我想要把某种感觉的重复发生记在日记里。为此,我用记号"E"来表示,每天只要有这种感觉出现我就在日历本上写上这个记号。首先,我认为,对这个记号的定义是不可能表述的,但是我仍然可以得到一种实指定义(ostensive definition),这又怎么样呢?我能够指出这种感觉吗?在通常定义上是不能的。但是,我说出或写出这种记号,同时把注意力集中在这种感觉上——这样,仿佛我在内心里指着它。但是这种仪式是干什么呢?因为那只是看起来似乎如此!一种定义确实是为了确立一个记号的意义的。可是,那恰好是通过集中我的注意力来下定义的;因为这样一来我就使自己注意记号和感觉之间的联系。但是,我的注意只能意味着:这种过程会使我在将来正确地记住这种联系。然而,在目前情况下,我并没有衡量正确性的标准。人们也许会说:只要在我看来是正确的东西就是正确的。那就只能意味着在这里我们无法谈论"正确"[①]。

在这一点上,有人也许会提出反对意见说,一个人可以依赖他自己的记忆作为正确性的标准,也可以用一种记忆同另一种

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第一部分,第258节。

记忆进行核对。但维特根斯坦不承认这一点。他设想他的反对者会说,他可以在头脑里想起一个列车时刻表的意象,以此来核对他对列车开出时间的记忆。维特根斯坦反驳这种意见的根据是,这种过程必须产生一种事实上是正确的记忆。如果对列车时刻表的心理意象本身没有经过正确的检验,那它又怎样才能验证第一个记忆的正确性呢?这就好像一个人要买几份早报的复制件来使自己确信报上讲的东西是真的。①

这是一个明显的笑话,但我认为它所支持的论据是站不住脚的。维特根斯坦看来忽略了的一点就是,对语言用法的任何核对或迟或早必须取决于我所说的最初的识别(primary recognition)活动。就拿他自己举的例子来说,在我看来,想象一张列车时刻表对于核对我对列车开出时间的记忆是不够的。我必须又一次实际察看这张时刻表才能核对我的记忆。但是,除非我能够在这一点上信任我的视力,除非我能够辨认出我觉得是我写下的数字,否则,我们的情况仍然不会更好。诚然,我可以指望别人的证据,但那样一来我就必须理解他们的反应。我必须正确地认出他们所作的记号。这里的问题不是说核对系列即使在理论上没有极限,在实际上也不能无限继续下去,这只是一个次要问题,而是说整个核对系列如果不能在某个阶段上结束,那么它就是毫无用处的。除非有一个项被直接地鉴别,否则一切都是悬在空中没有着落的。维特根斯坦的错误还在于,他主张用一种记忆来确证另一种记忆,以此作为一种低级的替代的证实方法。不存在其他的证实方法。无论我要鉴别什么,不论它是一个对象,一个事件,一个意象还是一个记号,我只有依靠我的记忆。差别仅仅在于记忆之间互相核对的程度有所

---

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第一部分,第265节。

不同。

值得指出的是，就现在所说的这个论据来看，一个人使用记号来指称“公共的”(public)对象和指称他的“私自的”(private)经验这两者之间并没有什么本质上的区别。如果我对某个公共对象的指称在与我谈话的同伴看来似乎不太正确的话，那么他们可以采取各种方法来解释。他们可能会判断我的知觉有毛病，或者认为我在欺骗他们，或者认为我犯了一个语言错误。至于他们到底采取哪一种解释，那要取决于这个问题的具体环境。如果我对我的感觉的报道不符合他们对我的行为的观察，他们也同样会判定，是我的话还是我的感觉有什么不正确的地方。这一点确实符合维特根斯坦的看法，即认为除非表示感觉的那些词具有“公开可见的”特征显示，否则我们在实际上就不可能领会这些词汇或教别人理解它们。但由此不能得出结论说，当我们谈到感觉时，就是在谈论这些特征显示，或者认为在它们之间有某种逻辑的联系。我们的“外显的”感觉经验承认知觉的对象表现为公共的，这些感觉经验之间的一致同我们相应的内在感觉之间的一致不相匹配，这是一个偶然的事实。甚至我们当中很少有人(如果竟然有的话)赋有精神感应的能力，这也是偶然的事实。

我想考察的第二个论题也可以从《哲学研究》中的一段话来说明。维特根斯坦问道，“在什么意义上说我们的感觉是私自的？大概只有我才能知道我是不是真的感到疼痛；其他人只能对此感到惊讶——一方面这是错误的，另一方面是无意义的。”如果我们象平常那样使用“知道”一词(我们对它还会有别的什么用法呢?)，那么在我感到疼痛时，别人总是会知道的。——是的，同样我自己也不是确实地知道它！——对我自己来说根本不能说(也许除非是作为一种玩笑)我知道我疼痛。——也许除

了我是在疼痛之外,究竟还意味着什么?“不能说别人仅仅从我的行为知道我的感觉——因为不能说我知道我的感觉,而是我具有这些感觉。”

“正确的是:如果说别人怀疑我是否感到疼痛,这是有意义的,但是如果说我自己怀疑,那就没有意义了。”①

鉴于维特根斯坦在《蓝皮书》中就注意到(我们已经说过)一个人对别人心灵的认识这个哲学问题,所以在这里对这个问题的论述采取这样的简略形式是有点令人吃惊的。要是突然地把它全部放弃也是不能令人信服的。即使真的不能说我知道我的感觉,由此也决不能对别人知道我的感觉的方法得出什么结论,正如维特根斯坦所说,他们常常是知道的;尤其不能得出结论说,他们除了对我的行为进行观察以外,还可通过什么别的方法来获得(对我的感觉的)知识。这并不是说他们真的没有别的方法,他们可能有生理学的甚至是精神感应的证据,而是说维特根斯坦的论证没有解决丝毫问题。

维特根斯坦说,谈到我自己时说我怀疑我是否疼痛,这对我没有意义,这或许是对的,虽然它还不是毫无异议的。例如我们已经看到,C·I·刘易斯就认为,所有判断,包括有关自己当下感觉的判断,都是可错的。一个人当然可能怀疑对他正在感受到的一种经验(如一种颜色的感觉)的描述的正确性,但是由于这种怀疑仅仅涉及词的选择,而不涉及任何事实问题,因而也许可以把这个例子放在一边。就我们目前的情况来看,这个问题可以存而不论,因为无论怎样决定,都不可能得出结论说,我知道我感到疼痛仅仅是一个笑话。也许维特根斯坦所指的是,很难设想在什么场合下说“我知道我疼痛”会有任何意义。虽然人

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第一部分,第246节。

们会设想这句话可以对一个持怀疑态度的医生说，不过用“我向你担保，真有些痛”这样的说法会更自然些。其所以很少或者没有什么场合可以说一个人知道他疼痛，并不是因为他说的是无意义的废话，而是由于，如果他在认真地说，那么他就差不多一定会被人家认为是真的。我的意思并不是说有疼痛同知道一个人有疼痛是完全一回事，因为我相信没有语言指令而具有感知能力的生物的确可以被看做是有疼痛而不知道有疼痛的，但是如果一个人说“我知道我疼痛”，那么我们从所说的话中得到的信息无非是把他的话当作老老实实承认“我有疼痛”，从而得到应当推论出的意义。从这一点引出的结论是，他真正能够知道他有疼痛，因而用来表达他所知道的东西的这个句子，决不是无意义的，而是真的。

在 1969 年也就是维特根斯坦逝世以后的十八年，他的《论确实性》一书出版了，这本书是他在逝世前十八个月中所写笔记汇编而成的。在这本书中，维特根斯坦把上述同一个思路大大向前推进了一步。贯穿这些笔记的论点所依据的是 G·E·摩尔的捍卫常识的观点。对于摩尔作为例子提出来的那些命题，维特根斯坦并不否认其正确性甚至确实性，相反，他坚持认为，在通常情况下对这些命题的真理性表示任何怀疑都是毫无意义的。同时，他又争辩说，如果怀疑这些命题是有意义的，那么任何人仅仅说他知道它们是真的，还不足以消除这种怀疑。不仅如此，他还认为摩尔这样说也是错误的。他用来责备摩尔的理由并不是因为这些命题本身的确实性比摩尔所认为的小，而是说“我知道这是一只手”或“我知道在许多年之前地球就存在”之类的东西，在摩尔说这些东西时，误用了“我知道”这句话。

这里维特根斯坦的想法类似于他认为说“我知道我疼痛”这

样的句子是无意义时的想法。他相信，这两种例子中所表达的不是通常的经验命题，而是他所谓的"语法命题"。我们实际上说的是，"对这种情况的怀疑是根本不存在的"或"在这种情况下说'我不知道'是没有意义的"。从这里，维特根斯坦推论出，"'我知道'也没有意义。"①

我们已经指出，这个结论是错误的。即使使用"我知道"这种表达形式不起任何作用，甚至事实上使用它是错误的(如指示情况是例外的，而事实上恰不是如此)，仍然不能得出结论说，使用这种表达是无意义的，甚至认为使用它陈述的东西不是真的。也许用另一个例子可以更好地说明这一点。尽管人们通常都相信他们所断定的东西，但是把"我相信"这几个字放在一个论断之前的惯常的结果就是减弱这个论断的力量。它意味着说话人对后面的话并不是完全有把握的，例如我说"我相信斯密已当选"，较之直截了当地说"斯密已经当选"所肯定的东西就要少一些。然而，由此当然不能推出，在我直截了当地断定某种东西时，我并不相信它。同样，当我说"我知道这在我看来是红的"或者"我知道这是我的手"这样一些话时，这些话可能不起什么作用甚至可能引起误解，但由此不能得出结论说，我所说的不是真的。

不过，在我们使用"知道"这个动词时，包含着比这里谈到的更大的危险。维特根斯坦之所以拒绝说他知道"这是一只人手"这样的命题是真的，其理由恰好就是同G·E·摩尔说他知道这些命题是真的时一样，也就是在适当的条件下，决不可能怀疑这些命题是真的。他们两人都承认这样一个结论即：决不可能怀疑常识上的物理世界的存在。在前面介绍摩尔的观点时我们

---

① 维特根斯坦：《论确实性》，第58段。

已经谈到过这个问题了。现在我们要讨论的问题是维特根斯坦多大程度上同意摩尔的观点。我们对物理世界的信念(他认为是神圣不可侵犯的)又怎样?

回答是,他认为这不是一种通常的有关事实的信念,而是用以评判我们的关于事实的信念真假的框架之组成部分。用他自己的话来说,"对假设的一切检验,一切验证和否证都已经发生在一个系统之内。这个系统并不是我们一切论证的一个或多或少任意的和可疑的出发点,而是属于我们所说的论证的本质。这种系统与其说是出发点,不如说是使论证具有生命力的因素。"①这并不是说这种系统不可能发生变化,而是说它的命题不容怀疑,因为这些命题在这个系统中是有它们的位置的,所以我们就不会对它有怀疑。维特根斯坦问道:"假如这张桌子在没有人看见它时消失了,或者改变形状和颜色,而在有人看到它时,它又变回原有的状况,有什么东西会阻止这种假设呢?——'但是谁会作这样的假设呢?'——人们会感到这像讲故事。"②他又说:"在这里,我们看到与实在相一致这种观念并没有任何清楚的运用。"③我觉得,他说这些话的意思是,只有根据某些假设,与实在相一致的观念才起作用。而这些假设本身既不与实在一致,也不是与实在不一致。它们规定了努力与之一致的实在的性质。

没有弄清楚的一点是,这些假设到底可以扩展到多大范围。维特根斯坦认为这些假设所规定的系统是一种固有的世界图画,这个系统中的命题是"一种神话学的组成部分"。④ 他说,

---

① 维特根斯坦:《论确实性》,第105段。

② 同上书,第214段。

③ 同上书,第215段。

④ 同上书,第95段。

“可以设想,有些命题是经验命题的形式的,因而是坚硬的,它们对这些经验起河床的作用,而这些经验命题则不是坚硬的,是流动的。但是这种关系会随着时间的推移而发生变化,流动的命题会变得坚硬,而坚硬的命题会变成流动的。神话学会重新处于流动状态,思想的河床可能会发生变动。可是,我要把在河床上的水的运动同河床本身的变动区别开来,虽然不能把这二者截然地分开。然而如果有人要说‘逻辑也是一种经验科学’,那么他就错了。不过下面这种说法是正确的:同一个命题在这个时候是作为某种由经验来检验的东西,而在另一个时候则作为一种检验的规则。”①

这一段话从好几个方面来看都是非常有趣的。虽然它也指出不要把逻辑看作经验科学,但分析-综合的区分看来被软化了。至少,不再靠对世界无所说这种办法来追求可靠性(尽管只是暂时的)。因为,使经验命题“变硬”看来并不要求取消它们的经验内容。但是,我们怎样理解他所说的世界图画的成分是一种神话学的组成部分呢?在我看来他的意思不是说这个图画是假的,而是说我们当作事物本性的东西并不是独立于我们描述事物的方式的。正如奎因在他的《本体论的相对性》以及其他地方指出的那样,我们对存在着的东西的判断总是依赖于某种理论的。② 我们可以用一种理论来代替另一种理论,但是不可能根本摆脱理论,从而通过对世界的先见(preconception)拨开云雾看到世界。不管维特根斯坦是不是会赞成这种表述方式,他的中心问题看来就是认为不可能有任何认识过程会要求摆脱语言来评判世界。在这里,他又回到康德的名言上来:“直观无概

---

① 维特根斯坦:《论确实性》,第96—98段。

② 参阅本书第九章。

念则盲”,并且不仅预示了奎因的见解,而且也预示了N·古德曼的《世界的构成方式》。①

二、卡尔纳普和语义学

在卡尔纳普的后期著作中也同样可以发现对相对主义的让步。我已经说过,他是如何信服A·塔尔斯基,从而将句法学发展到语意学而不是堕落到形而上学的。由此而产生的一个结果就是他出版了三本有关语义学的书,1942年出版的《语义学导论》,1943年出版的《逻辑的形式化》和1946年出版的《意义与必然性》。其中最重要的一本是《意义与必然性》,在这本书里,卡尔纳普要求发展一种新的方法来分析语言表达式的意义,同时为模态逻辑奠定了语义学基础。所谓新的方法就是摆脱那种认为语言表达式是给具体的和抽象的东西命名的“传统的”假设,代替它的办法是赋予语言表达式以内涵和外延。因为这些语言表达式被认为是“指谓”其内涵和外延的,这里的变化是否仅仅是名称上的,还不大清楚。卡尔纳普主张每一指谓(designation)像他所称呼的那样,都涉及一个内涵和外延。事实上,对于他的系统是不是仅仅为了指谓内涵的东西②而提出来的,这是有疑问的。但这里不需要争辩这个问题。他认为个体常项、摹状词、谓词和陈述句所指称的内涵的东西分别是概念、属性和命题,相应的外延是个体、类和真值。卡尔纳普坚持说,他所说的内涵包括个别概念,但不是精神构造的产物。它们在客观上是实在的,同时他又驳斥了本质化(hypostatization)的

① 参阅本书第九章。

② 参阅戴维森:《鲁道夫·卡尔纳普的哲学》一书中《外延与内涵的方法》。

责难。他说,“就我所知,本质化或实体化或概念的具体化就是把不是实物的东西错误地当作实物”[①],所以一定不能把个别概念属性和命题看作实物。但是在卡尔纳普看来,这并不妨碍它们成为真正客观的东西。

卡尔纳普这种对意义分析的整个立场受到当时是牛津大学的形而上学教授 G·赖尔的激烈驳斥,赖尔的这篇讨论卡尔纳普的《意义与必然性》的文章刊登在 1949 年的《哲学》杂志第 24 卷上,后来又在赖尔的《文选》第一卷中重印。赖尔对卡尔纳普的这本书的总结是“技术上的熟练与哲学上的天真之奇妙混合”[②],他认为卡尔纳普的天真的根源就在于不声不响地接受了弗莱格的理论,认为“如果问表达式‘E’的意义是什么,那么这就是问在‘菲多’同菲多[③]这种关系中,‘E’代表什么?”或者换句话说,“任何一个表达式的意义就是以这个表达式为其专名的那些实物,过程、人或东西”[④]。赖尔把这种看法称之为“怪论”,并且指出,即使对于所有用于命名的表达式来说这种理论也不能成立。弗雷格由于这种困难而不得不把“暮星”和“晨星”这两个表达式的意义(Bedeutungen)等同起来而把它们的含义(Sinne)区分开来,并把意义看作是在间接的和模态的说法中的表达式所命名的对象。鉴于这种困难,卡尔纳普作了结果同弗雷格一样的区分,他给予两个表达式一个共同的外延(金星)并使它们指示两个“个别概念”。事实上,正如罗素早就指出的,它们可能具有或不具有何种外延,这对于该表达式的意义并没有造成什

---

① 卡尔纳普:《意义与必然性》,第 22 页。

② 赖尔:《文选》,第 1 卷,第 235 页。

③ “菲多”是一条狗的名称。这里的意思是“菲多”这个名称代表菲多这条狗。——译者

④ 赖尔:《文选》,第 1 卷,第 226 页。

么区别。用赖尔举的例子说,我们完全懂得表达式"第一位美国的教皇"是什么意思,虽然还没有任何人能用这个表达式来命名。说它给一种意义命名同说它指称一个个别概念,只不过是用了一种别扭的说法说即使它没有给任何东西命名,这个表达式仍然是有意义的。如果要把专名的模式用到那些根本不能起指称作用的表达式上去,那就显得更反常了。对于谓词表达式(predicate-expression)是代表属性还是代表类这个无谓的争论,回答就是,由于它们不是名称,所以既不代表属性,也不代表类。卡尔纳普认为这两者它们都代表,即在外延上代表类,在内涵上代表属性。卡尔纳普也追随弗雷格要找到陈述句的指称(nominees)因而陷入困境,他同弗雷格一样,满足于所谓真值这种"奇怪的设计"①,认为陈述句的对象或者是真(The True)或者是假(The False)。他还追随弗雷格,相信语句具有含义(sense),虽然,如前所说,他把这些含义叫做内涵,并且说这些句子指谓命题,而弗雷格则说它们给思想命名。我们并不是说语句没有含义,或者说使用"命题"这个词总要遭到反对。他们的错误在于把"有含义"同"是一个名称"混为一谈,并且把"思想"或命题看作是存在着的实体。卡尔纳普否认本质化是言不由衷的。他否认个别概念、属性和命题是"实物"(things),但是他到底把它们看作什么仍然是玄妙莫测的。

卡尔纳普在一篇题为《经验论,语意学和本体论》的文章中答复这种责难,这篇文章最初刊登在 1950 年的《国际哲学评论》上,他对自己的方法的维护形式很有趣。这种维护根本上是依赖于对他所说的存在的内部问题和外部问题的区分。所谓内部问题,顾名思义,就是在一种概念系统的框架之内出现的、并且

---

① 赖尔:《文选》,第 1 卷,第 228 页。

通过该系统所提供的标准来解决的那些问题。因此,如果我们在常识的水平上说话,那么就有一些普遍采用的办法来决定是不是存在着像鞋子、船、火漆、银矿或金山、猴子或独角兽这类东西。如果我们是在物理学的水平上谈话,那么对于是否存在着质子或者是否存在着燃素这样的问题,归根到底要通过观察来决定,但是也要通过某种理论的可接受性来决定。如果我们在数学或逻辑的领域内进行演算,那么就有一些形式的方法来决定,在如此这般的范围内是否有素数存在,或者是否有如此这般属性的集合存在。如果我们谈论神话或文学,那么对于是否有符合这样或那样描述的角色存在这种问题就要通过查阅适当的著作来解决。这并不是说在科学或其他学科内永远不会有分歧。无论在数学还是在历史中都有许多悬而未决的问题,甚至在逻辑学中对于某种类型的证明是否合法,也可能有争论。这里问题的关键仍然是,一旦解决了什么是可接受的标准问题,那么这些标准是否得到满足就是一个在有关学科内部的问题了。

但是哲学家的独特之处就是,他们提出的关于存在的问题几乎全部都是高层次的概括。例如:物质的东西存在吗?感觉材料存在吗?数存在吗?命题存在吗?诸如此类。困难在于如何解释这些问题。如果把它们解释为内部问题,那么,正如卡尔纳普所指出的,要是按照我们在其中推演的概念框架是否提供了解决的方法而言,回答是很明显的。是的,是有物理对象存在,这张桌子就是一个物理对象。是的,是有数存在,3 就是一个数。是的,是有虚构的角色存在,米考伯先生就是一个虚构的角色。但另一方面,如果我们是在一个以在时空中实际位置为存在标准的论域中谈话,那么就没有虚构的角色存在,同样也没有数存在。

那么,这些有关存在的问题怎么会引起哲学争论的呢?卡

尔纳普的解释是，如果把它们作为外部问题来处理，就会变成争论不休的问题，他认为，如果把这些问题解释为不是在给定的概念或语言框架之内所产生的问题，而是影响到整个框架本身的问题，那么它们就是外部问题了。卡尔纳普自己提出，如果这种问题作为外部问题来判定，那么它们就应当作为谋略问题(questions of policy)来处理。一个哲学家说存在着命题，他所主张的就是，如果在他使用的语汇中命题起指称对象的作用，那么他就发现这样使用语汇是有用的，比如在构造一种语义学系统方面有用。一个否认命题存在的哲学家所主张的则是，不用涉及命题他也能处理语义学问题，或者说得更重一些，就是认为引进了命题会削弱他的系统的功用。的确人们认为会有约束。陈述如果不是分析地真，那么它就一定是可以通过观察来检验的。但是由于我们所要采取的框架很可能具有它自己的可检验性标准，因而这种约束在实际上不会产生什么影响。卡尔纳普所说的容忍原则，容许我们自由使用我们认为有用的任何语言，而不管它涉及什么样的标准。

那么，卡尔纳普所作的区分站得住脚吗？我想，就其能指导我们能以不同方式回答存在问题而言，它是站得住脚的。内部问题就是能够通过给出所讨论的那种东西(entity)的例子而得以解决的问题。外部问题或者根本没有公认的例子，或者有一些公认的例子但不是作为所提供的证据。因此如果某个人不相信有天使，他可以直截了当地否认有天使这种东西，或者他也可以承认加百列和米迦勒是天使的范例，但却否认这两个天使的真实存在。不管他采取哪一种做法，他都不大可能满意卡尔纳普的理论，因为按照这种理论，这个人所反对的仅仅是一种特殊的说话方式而已。这个人的观点不是认为谈论天使是不方便的，而是认为不可能有什么东西与它相符合。如果告诉他谈论

天使属于宗教方面的议论,而宗教方面的议论有它自己的标准,那么也不会使他得到什么宽慰。他会要求把这些标准本身变成一种需要讨论的问题,他将要求向他证明上述的宗教方面的议论不是不合理的,如果他能确信这种议论有某种意义,那么他就要询问提出这种议论的根据。这里没有什么理由说明为什么接受宗教方面议论的条件应当不同于支配其他研究领域(如科学或者还有历史)的条件。

那么是不是没有支持卡尔纳普的容忍原则的实例呢?我倾向于认为,如果要承认抽象实体,那么就有这种实例。人们也许想要探索某种逻辑的方法,但却没有停止使自己纠缠于对不同语句或不同谓词给予相同意义是怎么一回事这样的问题,这样,使用“命题”或“属性”这些词似乎就把问题搁置起来了。另一方面,如果像卡尔纳普本人的做法那样,引进这些词项是想要提供一种意义理论,那么,正如赖尔指出的,对这种理论最好的评价就是说,它是空洞的,最坏的评价是说,它是虚假的。

另一类情况是承认其中的例子而拒斥这些例子表面上所属的范畴,拒斥的原因不在于这种范畴没有真正的用途,而在于它是可归约的。因此,有的人可能承认法国是一个国家,但却否认有国家存在。他并不一定会自相矛盾,因为在他否定国家存在时他想要说的是国家并不是什么在组成国家的个人之上或之外的东西。按照同样的精神,某个相信物理对象是感觉材料的逻辑构造的人可能承认这张桌子是一个物理对象,但却否定有物理对象存在。某个相信数学可以归结为集合论的人可能承认3是一个数,但却论证说,没有数存在,只有集合。如果回到卡尔纳普的观点上来,那么就可以说,当这些人承认这些例子时,他们是以内部的方式来处理这个问题的,当他们否认这种范畴时,则是以外部的方式来处理这个问题的。

顺便提一下，这一点很可能被误解，因为他们对外部问题的处理同卡尔纳普的处理方法根本不同。他们否认被他们抛弃的范畴，不是基于方便的考虑。相反，他们会承认，谈论物理对象几乎总要比谈论感觉材料更方便，在许多场合下，谈论国家要比谈论个人更方便，谈论数要比谈论集合更方便。就这些例子来说，争论的不是方便与否的问题，而是何者是第一位的问题。如果要把物理对象、国家和数抛在一边，那么这是因为它们不像代替它们的范畴那样更符合事实。

但是根据什么才能认为范畴 D 的成员比另一个范畴 C 的成员更接近事实呢？对这个问题可以有各种各样的回答。一个理由是相信关于 C 范畴成员的陈述可以翻译为关于 D 范畴成员的陈述，而相反的翻译过程则不能成立。我们在谈到罗素的工作时说过，有些人认为这种看法适用于物理对象和感觉材料。但是他们并没能够完成这种翻译。现在看来能够达到的充其量不过是表明常识的物理世界的概念是如何作为一种有关感性特质的基础的理论来起作用的。[①] 这是一种相对弱化的要求，因为在理论中出现的对象并不是通过初始要素来定义的，而是假定的。

有一种强化的要求似乎在国家和个人的实例中得到满足，这种要求就是，只有当关于 D 范畴成员的某个陈述或一组陈述是真的，关于 C 范畴成员的陈述才可能是真的，在这个意义上说 C 范畴可以还原为 D 范畴，但是相反的还原也是不成立的。由于我们没有任何一套规则来把关于法国这个国家的陈述翻译成关于法国人的陈述，显然，任何关于法国的真的陈述，在这个意义上，要由法国人和其他人的行为来加以校准，可是对于有关

---

① 参阅我的《哲学的中心问题》，第 5 章。

个别法国人的许多真理，他们的国籍并不是其中的一个因素。

这个条件不仅对于数和集合的例子来说是成立的，而且，如果我们再回到罗素的观点上来，看来只要把集合解释为类，可以通过翻译从而进行还原这个较强化的条件也能得到满足。这里麻烦的是，有些人按照自己正当的要求不大想承认数是实体，因而他们也同样反对承认类。我们已经说过，持这种看法的现代唯名论者，他们在选择个体作为他们所构造的系统中的基本要素和原子时，容许相当大的自由，但是不容许承认作为同个体总和或更高层次上的整体相对的类。如我们已经指出的那样，他们的论据是，承认类就会导致无限地增加实体。这样一来，就会不断增加被 N·古德曼称之为“生员众多的柏拉图式的天国”的人口。①

唯名论者似乎有更充分的理由。但反对它的主要论点是说，如果排除了类，那么数学的一大部分也就随之被排除了。说得温和一点，至今唯名论者处理数理逻辑的方法所达到的东西，同大多数数理逻辑学家认为应当接受的大量成果相比还有很大距离。在这一点上，追随卡尔纳普的人会说，如果这些成果是可接受的，那么就不存在更进一步的问题了。如果真命题可以靠把某些实体解释为类而获得，那么这就足以证明类是存在的；确实，类进入这些真理这一点就可以作为它们存在的判据。他认为，是否有类存在不是一个可有可无的问题，在这个限度内他的看法确实是正确的。唯名论者所否认的正是类的概念。这或者意味着他发现数理逻辑的某些公认的成果是不可理解的，或者是他相信这些成果可以用异于通常的方法来解释。这样就会把我们引入绝境，但它又会促使我们沿着维特根斯坦的途径去研

---

① 古德曼：《问题和投射》，第 159 页；又见本书第九章。

究。如果不顾明显的困难,我们能够有办法把逻辑和数学纯粹形式地设想为仅仅涉及到符号的变换,那么只要我们不违反我们的规则,就不必关心什么东西代入我们的公式。我们将仅仅同意接受包括在这些公式所适用的经验命题之中的那些实体的存在。

三、赖尔和《心的概念》

还原问题在讨论心物关系时,向来是特别引人注目的。我们已经看到,在哲学史上对这个问题的看法占有多么大的比重。近年来则倾向于强调物理事物的优先地位。我们已经看到卡尔纳普有这样的倾向,而他的批评者赖尔也有这种倾向。G·赖尔(1900—1976年)在牛津大学度过了全部哲学生涯。他最初在皇后学院毕业后,于1924年在牛津的基督教会学院被任命为哲学讲师,次年成为公费研究生和哲学导师。他在基督教会学院一直呆到第二次世界大战爆发,战时他在威尔斯警卫团服役并在军事情报机构工作。战争结束后,他回到牛津担任形而上学哲学教授和马格达伦学院的研究员,1967年退休。除了教学和著述的影响以外,他在发展牛津战后的研究生的哲学研究方面发挥了突出的作用。从1948年到1971年他是《心》杂志的编者;他从1928年至1970年所写的文章和评论于1971年编成两大卷出版,其中包括对哲学史和逻辑哲学的重要贡献,但他的主要著作则是《心的概念》①,该书于1949年出版。他在生前出版的另外两部著作是1954年出版的《两难论法》和1966年出版的《柏拉图的发展》,后者部分地是对古代史的一种大胆尝试。他死后于1979年出版了一小本论文集《论思维》。在这里我只谈

① 《心的概念》一书已收入上海译文出版社“二十世纪西方哲学译丛”。

一谈他在《心的概念》一书中的观点。

时至今日,人们也许因为赖尔发明了"机器中的幽灵"这么一个名词才会记起《心的概念》这本书。这个名词是被赖尔用来描述笛卡儿在心身关系上的神话般的观点的。他明确承认,他的目的是要摧毁这种神话。赖尔在这本书的导言中说:"一种神话,当然不是一种神仙故事。它是用只适用于一种范畴的事实来表现属于另一个范畴的事实。因此,打破一种神话就不是要否定事实而是要重新安排事实。"①首先提出的问题是这种对事实的重新安排采取什么样的一般形式。赖尔是不是从根本上实现了或者企图实现把心理的东西转换成物理的东西这个目的呢?

有大量证据表明,他的意图正在于此。例如他说:"这本书始终认为,当我们用心理谓词来对人进行描述时,我们并不是在对我们看不见的发生于意识流中的任何幽灵般的过程作出不可检验的推论,而是在描述这些人支配身体中具有公开行为的那些部分的方式。"②在另一个地方他说,"如果把心理现象等同于在第二态世界(second-status world)中发生的现象,那么他就否认了心理现象的存在。"③他也否认人的生命"是由发生在两种不同要素中的双重的事件系列构成的"④。他论证说:"把一种动机归于某种特殊的行动并不等于是因果地推论出一种未被观察到的事件,而是把一个关于个别事件的命题包括到一个类规律的命题中去。"⑤他还说无论是知觉还是想象都不会导致对私

① 赖尔:《心的概念》,第 8 页。

② 同上书,第 51 页。

③ 同上书,第 161 页。

④ 同上书,第 167 页。

⑤ 同上书,第 80 页。

人对象(private object)的了解，最后他总结说："谈论一个人的心灵并不是谈论一种允许把所谓的'物理世界'这种东西放进去的储藏所，而是谈论这个人及其在日常世界中做或经受这些事情的能力、趋向和倾向。"①

这些话以及其他许多类似的话表明，赖尔主张这样一种观点，即认为我们有关心理状态和过程的一切说法都可以以另一种方式重新表述，从而排除任何指称内心生活的说法。他用来代替这种指称的是有关人们的外表行为的一组意向陈述。如果这种观点能够得到承认，那么哲学家就会对他感恩不尽。因为哲学家们总是面临着一切二元论都具有的这种困难：解释心理的和物理的过程如何相互联系以及人怎样能够知道在别人心中进行的活动。而赖尔的这种观点则把他们从这种困境中拯救出来。但是这种简化方法必须得到证明。必须证明，我们所说的所有那些表面上指称内心事件的东西实际上都是可以取消的。

我们将会看到，赖尔确实在满足这个要求方面做了一些工作，但是他既没有做到，甚至也没有想到要完全满足这个要求。他承认，"我们通常的许多思想是以内心独白和自言自语的方式进行的，而且常常有像在内心里放电影那样的视觉意象相伴随。"②他说："博斯韦尔在描述约翰森如何写文章、谈话、吃饭、烦躁不安和发脾气时，也就描述了他的心灵。"可是在提出这种看法之后，他又承认，"这种描述是不完全的，因为显然还有一些思想是被约翰森小心翼翼地藏在心里，只有他自己才知道的。"③对于

① 赖尔：《心的概念》，第199页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第58页。

人们经常用“毛骨悚然，痛心，苦闷，心悸，痛别，心痒，刺痛，发冷，发热，忧虑，恶心，眷恋，战栗，无力，紧张，苦恼来描述的那些东西”①，他多少感到有点厌恶，但是他也没有企图证明，对这些感觉和情感的指称可以通过实际的或可能的行为加以重新表述。他否认多种形式的感性知觉是心理的状态或过程，像“看”、“听”这些词被他称之为实现词(achievement words)，因而并不代表状态或过程，由于他否认多种形式的感性知觉是心理的状态或过程，因而他并没有论证在这些成就中达到最高点的那些活动不是意识。他否认心理意象的存在，但是幻想(他试图把想象归结于幻想)仍然是一种意识状态。

在这些反例面前，人们显然一定会怀疑，赖尔的目的是不是真要确立下面这个强论题，即我们所有有关心灵的说法都可以翻译为有关行为的说法。然而，他的确一贯坚持一种弱的论题，那就是认为对于通常算做有关心灵的说法很大一部分可以用行为主义的语言给以正确的说明。在许多情况下，一个人被说成是满足了“心理的”谓语，但关于这个人所说的并不仅仅是，甚至根本不是：他在经历某种内心过程，倒不如说是：他在显示或倾向于显示一定的行为的模式。这也可以适用于解释智慧、动机和目的、有意的行动、情绪和心境以及公开表达出来的思想。

这个论题承认内心过程的存在，但降低了它们的重要性。当一个人作出很有理智的行动时，在他的活动之前或者同时有某种内心的计划和盘算，但不一定人人都有。对于有理智的行动来说并不要求有沉默的思想。同样，当我说出一个有意义的语句时，可能在我的头脑里就已经闪现过这个语句，但不一定非如此。即使没有这种内心过程发生，说出这句话来也仍然表达

---

① 赖尔：《心的概念》，第84页。

我的思想。至于意志问题，赖尔走得更远。他否认有通常用“意愿”(willing)这个词所指的任何活动存在，但是，在这里他的主要之点是，“即使这种意愿活动真的发生，也不可能一定使一个行动成为有意的”；他所用的论据是，如果我们把它看成是必然的，那么就会陷入一种恶性循环，因为人们完全可以有理由问，这些意志活动是不是又是有意的。他对动机的分析没有这样成功，因为他认为解释一个动机就是把关于个别事件的命题包括到一个类规律命题中去，这个理论只适用于他用来作例子的象虚荣心和野心这样一些持续性的动机，而不适用于人们为了进行一件具体的活动而具有的偶然的动机，例如要写字就得拿起他的钢笔来。但是，他可能争辩说，从一种临时的动机出发的行动不需要涉及任何隐藏在内心里的计划，甚至也不需要涉及自己对这种动机的任何隐藏在内心的承认。在说到情绪时，有某种内心情感的发生或者至少有一种肉体的感觉发生，这看来的确是不可否认的。尽管如此，仍然可以认为，比起行为或者比起至少同这种情绪独特地联系在一起的行为倾向来，这种内心情感或肉体感觉就不怎么重要了。

由于在哲学家中间向来有一种倾向，认为通常当作心灵活动的一切都是某种内心的过程或者至少主要地涉及这种内心的过程，赖尔的工作(这里由于维特根斯坦的工作得以加强)是很有价值的成就。需要指出的是，意图、意愿、理解、愿望、发挥智慧，甚至思想这些东西在具体实例中无非是这样一个事实，即用这些词所称谓的人是采取如此这般的行为方式的。然而，对他的成就我们一定不能估计过高。有很多心理活动仍然有待于说明。其中包括相当大的一部分记忆活动和想象活动，还包括感觉的各种形式。特别重要的一点是，还没有证明知觉活动可以用行为的用语来分析。

虽然赖尔没有证明他的强论题，但这决不意味着我们要退回到笛卡儿的观点。我们不需要把心灵设想为实体，或任何一种实质。我们也不需把思想、情感、感觉、意象或感觉材料作为对象来承认。心理的谓词需要用来称谓的惟一主体就是人或者其他有感觉的生物，而人们可能要算作心理对象的任何东西，如意象或感觉材料都可以变成这些主体受影响的方式，变成形容这些主体的状态或过程。

但是，这些状态和过程一定就没有它们自己的对象吗？事实上，自从弗朗兹·布伦坦诺(1838—1916 年)提出这种观点①以来，人们常常把具有这种对象作为心理状态和过程所独有的特征。布伦坦诺促进了现象学学派的发展。他把这种心灵的特征称之为"意向性"，这是从经院哲学借用来的一个名称。那么，我们是怎样倾向于所"意向的"对象的呢？

除了知觉和情感以外，一个简单的趋向就是使它们成为命题。正如赖尔本人已经指出的那样，②并不是所有的思想都直接是"想到什么"，像惊异，冥思、沉思、怀疑、估量，乃至梦想这类活动稍加调节，都可以表示为导向命题的活动。用不着费多大力气，同样道理也可以适用于表示愿望的活动如愿意、希望、担心、愿望、追求、惋惜等。它们的对象就是这样一个命题：如此这般的事态是达到的或达不到的。如果仅仅考虑到意向的发生，那么最好把想象活动看成与知觉(在知道是错觉的情况下)有相同性质。在这里，对于那些决意要减少对象的数量的人，对于除了把意象和感觉材料看作与相应类型的活动性质相同以

---

① 布伦坦诺：《站在经验主义立场上的心理学》于 1874 年出版(1918 年第 2 版)。

② 赖尔：《知道如何与知道什么》，载《选集》第 2 卷，第 212—226 页。

外,我看没有别的办法。同样,指称情感的那些表达式也必须作为与支配这些表达式的动词的性质相同的宾格来处理。与此相当的是人们拒绝认可下面这样的存在推论:从“A 具有情感 f”推出“存在着 A 所具有的情感 f”这种形式的命题。

可以用同样的技巧来消除命题吗?我觉得,恐怕完全不可能。当然,人们可以拒绝认可这种存在推论,但是疑问仍旧存在。例如,把所相信的东西归结为相信的样式是很难成立的。要找到一种能够用语句代替命题的方法,并且可以用行为的用语对语句的使用和理解作出说明,这都是可能的。这会有助于我们摆脱意向性,但不是摆脱对心理的东西的承认。思考、情感、想象、感觉、知觉等等将仍然被设想为心理的活动。

第六章
物 理 主 义

一、布罗德论心与物

在赖尔发表他的《心的概念》一书二十多年前，剑桥哲学家C·D·布罗德(Broad)就在一本名叫《心灵及其在自然界中的地位》的六百五十多页的著作中对身心关系问题作了最透彻的阐述。查利·邓巴·布罗德生于1887年，卒于1971年。曾就读于剑桥，后来成为三一学院的研究员。在布里斯托尔取得教授职位之后，又回到剑桥，在1931年至1953年间一直主持道德哲学讲座。布罗德最初受到物理利学的训练，因而能以科学的精神来处理哲学，并且认为通过经验事实可以使哲学理论有或多或少的可靠性。在剑桥他受到他的前辈罗素、怀特海和摩尔的影响，但他从没有接受摩尔推崇常识判断的观点。维特根斯坦是布罗德三十年代的同事，但布罗德对他本人和他的哲学都不同情。除了1925年出版的《心灵及其在自然界中的地位》以外，布罗德最重要的两本书是1922年出版的《科学的思想》和《麦克塔格特的哲学考察》(这部著作第一卷有四百五十多页，1933年出版；第二卷分两部分，总共近八百页，出版于1938年)。麦克塔格特的哲学体系认为，我们误以为是展现在时间和空间之中的物理对象实际上是没有时间性的心理的殊相。布罗

德对麦克塔格特的体系进行了批判,这种批判也许是过分彻底了,但是他确实又表示,麦克塔格特是一个绝顶聪明的形而上学家。他在复述,而且大部分是在攻击麦克塔格特的论点过程中,的确发挥了许多具有哲学意义的观点。用布罗德自己的话来说,他与其说是一个思辨哲学家,不如说是一个批判哲学家。但是,他的批判力所依据的假设范围却是异常广泛的。这不仅仅是说他不合时尚地容忍了形而上学的思辨,而且,与 H·H·普赖斯(H. H. Price)——他从 1935 年到 1959 年一直是牛津大学的逻辑学教授——一样,他对心理学的研究极有兴趣。但他不把这种兴趣与任何宗教信仰相结合,甚至也不与个人生存的积极愿望相结合,这个事实就更增强了他在这方面的特色。他在 1962 年出版的《关于心灵研究的几次讲演》一书的结尾部分中说的一段话,不仅概括了他的态度,而且也概括了他的风格特点。这段话说:"我认为,如果在我现在的肉体死亡之后,我还能发现自己在某种意义上仍可以存留片刻,那么我将说,这与其说使我有点吃惊倒不如说使我有点烦恼。人们只能等着看,不然的话(这一点同样可能的)就等而不看。"①

布罗德赞成摩尔和罗素的信念,认为知觉的直接对象是感觉材料;虽然他更喜欢用"感觉与料"(sensa)这个名词。他所用的假设是:"如果我真地判断说,[物理对象]X 对我来说具有可感性质 q,那么社会发生这样的情况:我直接意识到某一对象 Y(被感觉的东西),第一,这个对象 Y 真正具有性质 q;第二,它与 X 有某种特别密切的关系,但这种关系还有待于确定。"②这一

① 布罗德:《科学的思想》,第 239 页。

② 同上。

特别密切的关系的部分事实是物理对象“表现”在感觉与料之中，形成产生感觉与料的原因。正是由于我们面临这些感觉与料，所以才毫不犹豫地相信存在着物理对象的世界。但是我们并不是从感觉与料的本性中推出这个世界的存在的，我们也没有权利这样做。正如布罗德所说：“如果没有可感觉的现象在我面前出现，我相信自己就不会判断有任何物理实在存在。但是从另一方面说，在我的感觉与料中也没有任何东西迫使我从逻辑上得出结论说，在感觉与料之外必定存在着某种东西，它们具有物理对象的构成属性。那种认为我们的感觉与料是某种比其自身更持久、更复杂的事物的现象的观点似乎是很原始的信念，而且不可避免地会使我们涉及对感觉与料的感知(sensing of sensa)。它不是从推理中得出的结论，因而也不可能靠推理在逻辑上加以辨明。但另一方面，也不存在合乎逻辑地拒斥或抛弃它的可能性，或者——就我所知——协调事实也不可能没有这种信念。”①

因此，布罗德主张，没有办法证明物理对象的存在具有任何初始的可能性。除了我们意识到自己的心灵状态和心理活动之外，只能看到一些感觉与料，从这些感觉与料中并不能抽象出物理对象的概念。物理对象这个概念是由一组公设定义的，因而，用布罗德的话说，它具有作为范畴的资格。这些公设是，任何可以够得上叫做物理对象的东西必须持续一段时间，而且必须在它持续的过程中具有“某种特有的统一性和连续性”；它确实具有空间中的广延；它在没有人感知它的时候也持续存在并且与别的物理对象相互作用；至少在理论上，它可以同时被不同的观察者，或在不同的时间被同一观察者所

① 布罗德：《科学的思想》，第268页。

感知;除了那些纯粹的时空属性以外,它至少还具有另外一种内在固有的属性。[①] 按照布罗德的观点,它被感知也就是它是产生感觉与料的一个特别的原因因素。现在如果我们想要辨明这个本能的信念即认为这些公设是令人满意的,那么,我们就不得不迈出没有把握的一步,这就是赋予这一信念的内容以某种初始的或然度。而一旦迈出这初始的一步,我们就可以根据感觉与料的一些观察得到的性质,得出关于物理对象的性质的一些具有高度或然性的结论。我们没有权利假定这些物理对象一般"都同它们得以表现出来的感觉与料一样,具有确定的空间特征"。但是,我们可以考虑相应的感觉与料的本性和它们的相互关系,从而以很高的概率推出在知觉的特定的情况下具有什么样确定的空间属性,而且甚至可以对物理对象的微观结构及其微观成分的运动作出更加不确定的推论。我们没有权利推出下面这个结论:通过感觉与料的可感性质如颜色、声音、味道、气味等可以真正地、甚至以可确定的形式来表征物理对象。我们所能得出的结论至多不过是,它们与物理对象处于某种因果关系之中。[②]

这里很清楚地有洛克区分第一性的质和第二性的质的回响,不过布罗德把这一点说得更清楚,他认为洛克称之为第一性的质的观念与它们的对应物之间的相似仅仅在于都共同具有时空属性,而不是在于这些性质与所假定的形式之间有什么精确的匹配。他们都一致认为外部的对象引起了它们的现象,不论把它们称之为感觉与料还是观念。但是对于这一点,布罗德进一步指出,这种因果关系不是直接的。他说,"我们不能相信,形

① 参见布罗德:《心灵及其在自然界中的地位》,第 146—147 页。

② 同上书,第 218—219 页。

状、大小、空间位置、日期或感觉与料的可感性质这样一些表现一定物理对象的东西会直接地由这一物理对象或由在它中间发生的过程来决定。相反,这种感觉与料的所有这些性质的独立具有的充分必要条件是处在感知者的身体所占据的范围之内。外部对象和在其中发生的过程至多不过是这感觉与料及其特性的遥远的、独立的必要条件。"①

这些并不是布罗德所认为的影响感觉与料性质的惟一的原因。他认为,在某些情况下,至少它们的性质是可以部分地由心灵(它使相关的肉体具有生气)中的事件直接或间接地决定的。但他并没有从此推出:感觉是心灵的状态这种结论,这部分地是因为他把感觉与料和感知感觉与料加以区分。用他自己的话说,他相信一个"感性的情境"包括主观的和客观的两种成分。客观成分是视觉的或其他的感觉域(sense field),其中有一种或几种感觉与料占主导地位。主观成分比较复杂,它被描述为"一组肉体的感觉,并伴随有一些特别的情感,肌肉感觉、熟悉、想象等感觉"②。精神因素并不存在于对感觉与料的感知(它将感觉与料导入与肉体感觉相适合的关系中)之中,而是存在于以往的经验的效果之中,这些经验引导我们把感知活动转变成特殊的知觉,或像布罗德所说的,引导我们给予这种被认知了的感觉与料以"某一特别的外部参照"③。

感觉与料是私人性的,这并不是一个规定的属性,但它们在事实上不可能不如此,因为它们对感知它们的观察者的当下的肉体和心理状态有着因果的依存性。这种情况之所以没

① 布罗德:《心灵及其在自然界中的地位》,第 219 页。

② 同上书,第 219—220 页。

③ 同上。

有被认为是对相互理解的一种障碍，是因为在不同的人的感觉与料中存在着足够的相似性，这种相似性被认为是在协调他们的行为的过程中表现出来的。无论如何这是任何一种知觉理论都会遇到的困难。在布罗德这种因果论中特别麻烦的是空间和时间的多重性。每个感觉与料据说都是“一个更大更持久的整体(即感觉域)的一个有差异的部分，而这种感觉域本身又只是一部感觉史的横断面。例如设想我知觉到红的闪光，这是我全部视觉域在这一瞬间的分化；此刻我的全部视觉域同我早先的视觉域相衔接并使之继续，从而形成我的视觉的历史。这个感觉史是一个连续的东西，是一种实体，但不是一种物理的实体”①。

这里的困难是，没有考虑到出现在人的视觉经验中的间隙。先于这种间隙的感觉域是否同那些后继的感觉域属于相同的感觉历史，如果是，那么依据什么标准，这些问题仍没搞清楚。这也不仅仅是一个视觉的感觉与料问题。触觉的感觉与料有它们自己的时空范围，其他感官的感觉，即使不是被当作有空间的，至少也有时间的延续。这些不同的感觉历史是怎样结合在一起而形成了单个人的经验的呢？如果可以这样结合，作为结果而发生的连续感觉或一组连续感觉是怎样与其他观察者的感觉历史或物理时空的占有者以一种不同于因果性的方式联系起来的呢？我所以说“不同于因果性的方式”，是因为仅仅使一个感觉域在因果上依赖于某一组物理对象，这种做法并没有给它一个时空位置。不管怎样，各种各样的物理的和非物理的连续必须结合为一个单独的时-空模式，但我看不出这有多么可靠。这并不是反对从感觉与料出发或预设物理对象，而是反对仍然让它

① 布罗德：《心灵及其在自然界中的地位》，第195页。

们互相并存。我在另一个地方论证过，[1]没有任何根据使我们继续坚持物理空间和知觉空间的区分。处于时空背景中的物理世界，是从相对稳定的空间模式中通过感觉与料的重复发生展开的。当着物理世界的图景展现开来时，它所赖以建立的感觉与料也被吸收进来，并且失去了任何独立性。这些感觉与料是物理对象的一个子类的能动性，即据说是属于心灵或至少是属于某种感知能力的能动性具有相同性质。

布罗德并没有沿着这个思路追索下去。他为了避免把感觉与料作为介于心灵与物质之间的幽灵，便把它们作为一种中立要素的成分来看待，从这种中立要素中可以构成心灵和物质，或者把对感觉与料的感知与某种物理事件等同起来。第一种选择就是我们已经讨论过的同罗素和詹姆士的观点相联系的中立一元论。第二种选择是一种突生唯物论(Emergent Materialism)。较之突生中立论或心灵中立论，布罗德更倾向于这种突生唯物论的观点。以上这三种理论是他对有关心灵在自然界中地位的全部十七种理论进行批判考察以后剩下来的幸存者。这里应该立即说清楚的是，布罗德称之为突生唯物论的那个理论对行为主义并未作出任何让步。在他看来，心理作用是一种复合的特性，它的构成要素按上升的次序(即系列后面的成员包含早先的成员而不是相反)来说就是感觉能力、体验、体现在知觉中的直观的参照性认识和体现在思想中的推论的参照性认识，这些因素中的任何一种都可能会或不伴随情感态度。毫无疑问，一些活的机体看来显示了精神的作用。这种现象不可能是完全虚妄的。因为当我说某件事情是虚妄的，那就是说它被错误地相信为存在着的，而信念(不论真或假)导出心理作用。这样仍然存

---

① 参阅艾耶尔：《哲学的中心问题》，第五章。

在着一种可能性,即构成心理作用的种种特性可以还原为物理的特性。但是布罗德毫不费力地表明,它们是不能还原为物理特性的。即使在知觉的最佳状况下,也不存在惟一地同这个或那个物理对象的知觉相联系的任何形式的明显行为。另外,还要说明在知觉中的感觉成分。在这种情况下,如果真有什么还原的话,那么行为将必定是处在分子水平上的。布罗德说:"为了进行论证,让我们假定,如果说我有一种红色斑块的感觉是真的,那么说在我头脑的某一部分进行着某种特殊的分子运动也是真的。在一定意义上说,如果要把上面一种说法还原为另一种说法显然是无意义的。这里有这样一种东西,它具有意识到一块红斑的特性;还有一种东西,它具有一种分子运动的特性。应当非常明显的是……这里的'某种东西'无论相同还是相异,都存在着两种不同的特性。"[①]证明这一点(如果还需要证明的话)的方法是,对一种特征能够有意义地谈论的,对另一种特征则不可能有意义地谈论。"对于红斑块的感觉,如果问它是快的还是慢的,垂直的还是弯曲的等诸如此类的问题是毫无意义的。相反,问它是清晰的还是模糊的则是合理的。但是,对于一个分子运动,问它是清晰的还是模糊的则是无意义的。"[②]

但是,按照布罗德的观点,尽管这些特性明显不同,但并不妨碍它们属于同一个主体。相反,布罗德本人赞成的突生唯物论却要求,心理作用的特性仅属于那些具有物质特性的精巧结合的事件。说心理因素是突发的,就是说,它的出现不可能从物质因素的构造和行为中推论出来,无论是把这些物理因素看成相互独立的还是看成与不同特性相结合的,都是如此。这一点

---

① 布罗德:《心灵及其在自然界中的地位》,第662页。

② 同上书,第623页。

同下面这种看法并不矛盾，即认为这些事件所具有的心理特性因果地依赖于这些事件同样具有的物质特性，只要这些物质特性像本来那样联系着。因为这只是承认，一种特殊的物质组织足以产生心理特性。如果我们也认为不存在只有惟一的心理特性的东西，那么，我们将不能认为，这一特殊的物质组织对于无论哪个层次上的心理特性的出现也是必要的。因为还有其他某种形式的物质组织也足以产生心理特性。

我们在前面已经提到布罗德对心灵研究很感兴趣。这种兴趣在他写《心灵及其在自然界中的地位》一书时就已影响了他的观点。他相信，支持反常现象的证据非常充分，足以支持他所说的"复合论"(Compound Theory)。这种理论认为，心理是一种突发的特性，它由活的大脑、神经系统以及他所谓心灵因素的东西构成。[①] 这些心灵因素被规定为处在介于心物之间的不确定的地位，而且被认为有进入不同复合物之中的能力和传递先前的经验痕迹的能力。具有心灵因素并不能保证个人的存续，但它可能有助于此。如果有人认为这个理论值得进一步阐述，我只能请他参考布罗德的《关于心灵研究的几个讲演》。

反对这种比较简单的突生唯物论的理由认为，这种理论不能说明脱离肉体的存在之逻辑可能性。也许我们确实没有很站得住脚的理由相信存在着纯粹的心理的实体(不论它们是否能在某一阶段通过肉体体现出来)，但是至少这个假说是可以理解的。我倾向于把这种假说看作是可以理解的，但我并不认为它是真的。不过根本没有必要在这里争论这一点，因为，突生唯物论并没有否认这一点，这个理论既不排除有可能存在着具有纯粹心理特性的事件，也不排除有可能存在着具有纯粹物质特性

① 布罗德：《心灵及其在自然界中的地位》，第651页。

的事件。它仅仅宣称，作为一种偶然的事实，每个具有心理特性的事件也具有物质的特性。

更为严重的困难是，布罗德根本没有弄清根据什么原则把一组特征（无论是心理的还是物质的）中的元素归于同一事件。布罗德在《科学的思想》一书中说："我说的事件是指任何在时间上持续的东西，不论它们能持续多久，也不论它们在其历史发展的相邻阶段有否质的相同。"[①]这是同通常的用法相反的，因为用布罗德自己的例子，多佛尔的悬崖[②]也算作是一个事件。不过，这并不一定会使我们担心。麻烦的是它没有给我们提供具体区分事件的标准。我们如何能决定，作为一个必需类型的分子的属性与作为对一红斑的感知的属性，究竟是表征同一个事件呢还是表征同时发生的两个事件？看来任何一个这样的判断必定是一个理论所产生的结论。例如可以这样确定：对红斑的感知是以某种独特的方式因果地依赖于这些分子的行为的。因而，说存在着一个事件而不是两个，这只是一个科学上的权宜问题。但是这个主张存在着一个容易被忽视的困难。即使可以确定一种特殊的经验总是一些分子紊乱的结果，并且还可以发现正确的分子运动在一定的时间发生于某一神经系统，但这些运动可能暂时地由那种经验的许多不同的实例伴随着。我们必须去挑选这个理论所要求的实例。显然这个实例如同这里所说的神经系统一样属于同一躯体。但是，这将如何确定呢？把经验归于一个躯体而不是归于另一个躯体，其标准又是什么呢？

---

① 参阅该书第54页。

② 多佛尔是英格兰肯特郡的一个自治镇，有英格兰大门之称，面临多佛尔海峡，沿海多悬崖峭壁，上面建有许多古城堡。——译者

二、斯特劳森的个人概念

上面这个问题听来很奇怪。经验并不像扑克牌,好像应当被装进不同的口袋里去。不妨说,经验是通过涉及到个人而得以个体化的。经验是这些个人的经验,而个人又是通过他们的身体而得以个体化的。至少为论证起见,我们假定这两个断言是成立的。但是,我们的问题并没有消失,只是以一种逆形式表现了出来:我们依据什么样的标准说一个特殊的身体“占有”某一系列经验而不是另一系列的经验呢?

即使这是一个有意义的问题,那也不是一目了然的。那些把经验归于心理实体的人们就不这样看,虽然我们可以合理地指望他们在这里即使不考虑主体对属性的关系,至少也考虑一下这些心理特性同它们所寄居的身体之间的关系;然而那些把物质和心理的属性都归于个人,并且把个人这一概念当作逻辑上的最基本的概念的人们也不这样认为。

众所周知,把个人的概念作为逻辑上初始概念的观点,在彼得·斯特劳森(Peter Strawson)爵士的《个体》一书的第三章中得到了显著的发挥。这本书出版于1959年。斯特劳森生于1919年,继赖尔之后,他现在是牛津大学形而上学教授。他的论证的前提就是他在该书前几章中力图证明的:“在我们实际的概念框架中”的物质实体是他所谓的“基本殊相”。他这里的意思用他自己的话来说就是:“物质实体能够仅仅参照它们自身而被识别或再识别,而不依赖于与它们自身不同的别的种类或范畴的殊相。要识别或再识别其他范畴的殊相最终则以对物质实体的识别为基础。”①所以,人是通过识别他们的身体而得以识

① 斯特劳森:《个体》,第87页。

别的。这一点同把他人看成物质实体和心理实体混合物的观点是一致的。但是,斯特劳森坚持认为,如果这就是我们关于个人的概念,那么我们就没有任何根据把经验归之于他人,甚至也不能归之于我们自己,因为"把意识的状态和经验像实际那样归之于自己,其必要条件就是他也应当或准备把它们归之于异于自己的他人"。[①] 这就是说,我们必须能够挑出所需要类型的那种个体。这些个体的区别标志是:意识状态和肉体特征都必须归属于这些个体。斯特劳森把肉体特征的归属称之为 M 谓项归属,而且他看不出这有什么问题。他把意识状态的归属叫做 P 谓项归属,在这里他直接断言:"对于这些谓项的特性来说,重要的是它们既具有第一人称也具有第三人称的归属性用法。它们一则可以归诸于自身而不是依赖于对其主体行为的观察,另一则又可以用行为标准为基础而归诸于他人。"[②]随后他坚持认为:我们凭借行为标准而把 P 谓项归诸于他人,因而,行为标准对于这个目的,在"逻辑上"是"适合的"。

我已在另一个地方相当详细地讨论过斯特劳森的理论,并力图表明,[③]无论是在阐述个人的概念在逻辑上是最原初的问题方面,还是在消除人们对他人心灵知识的可能的怀疑主义的根据方面,他都没有成功。这里我并不想再重复这些批评。我要指出的是:声称存在着惟一使物质属性和心理属性都可以归属的一种类型的实体,这算不上是对这二者之间关系的一种说明。斯特劳森确实提出了"P 谓项是如何可能的?"这个问题,但是,他却把它仅仅解释为:对下面这个问题的提问方式,即人们

---

① 斯特劳森:《个体》,第 97 页。

② 同上书,第 108 页。

③ 参阅艾耶尔:《人的概念》,第 4 章。

如何在第二人称而不是第一人称观察的基础上得以把 P 谓项归诸于自己以及归于他人。他的回答是：这主要是通过把自己和他人都看成是行为者。这个答案或许是完全正确的。但是，这对于回答我所提出的那个不同的问题，则几乎没有或完全没有帮助。

三、阿姆斯特朗的唯物主义

对于那种认为心理的和物质的属性可以表征同一事件的理论，我们不是要拒斥，而是觉得它是含糊不清的。同这种回答有所不同的观点主张：心理事件、状态或过程与中枢神经系统的事件、状态或过程是偶然同一的。这种形式的物理主义，尤其在澳大利亚和美国得到了一些哲学家的维护。在这里我要选择在悉尼大学工作的阿姆斯特朗(D. M. Armstrong，生于 1926 年)教授 1968 年出版的《心灵唯物论》来作专门的讨论，这是因为这本书最认真地论述了这种观点所导致的种种困难。

阿姆斯特朗一开始就把心理的状态定义为“一个人倾向于产生某种行为的状态，在有些情况下，还可定义为人可能被某类刺激所激发的状态”。[①] 这个定义是想把这些原因和结果是什么这个悬而未决的问题撇开，而把“它们是中枢神经系统的物理状态”看作一个科学发现。这种处理的困难在于，如果这些原因和结果还毕竟存在的话，就要看看它们还可能是别的什么东西。它们可能是心理的过程这一自然而然的答案已经由“心理作用”的定义排除。这个定义所能允许我们考虑的是：我们习惯倾向于以某种方式进行活动的“内在”原因，或某种刺激的“内在”结果就是它们本来的样子。阿姆斯特朗确实用了“精神的”一词，

① 阿姆斯特朗：《心灵唯物论》，第 82 页。

就好像它完全可以适合于他对心理作用的定义。他没有说他用这个词的意思是什么，不过，我猜想这就是“心理的”一词的日常用法（他的定义否定了这一用法）的替换词。

我想，阿姆斯特朗相信他接受了某种布罗德定义的意义上的心理作用的可能存在的观点。但是我以为，他在欺骗自己。他非常直率地谈论意识、内省、肉体感觉、知觉、感觉现象、梦以及心理意象，人们甚至可以看到这样的话，其中把“我似乎看到某种绿色的东西”这样的语句描述为“对我的视觉经验的现象学报告”①，还可以看到这样的话：“在所有有知觉的实例中，我们都可以区分感觉现象和物理实在。”②然而尽管如此，这本书的主要论题是，心理的东西，在它们通常的外观中，特别是在意象、感觉、情感或知觉等这样一些被认为包括感觉经验的东西中，简直就没有发生。它们实际的样子大不同于它们显得是如此的样子，而把这些现象解释得像回事儿，正是阿姆斯特朗这些唯物主义哲学家的使命。

如果我没有弄错，这就是阿姆斯特朗企图达到的目的。那么我同样也相信，他并没有取得任何成功。让我们考察一下知觉这个带根本性的例子。阿姆斯特朗的论题是：“知觉仅仅是对机体与环境的当前状态获得非真即假的信念。”③这仍然是给了我们一个关于信念的心理学概念。但是为了消除这种困难，他告诉我们，由于相信知觉是由获得的信念构成的，这种信念本身并不能迫使我们做任何事情，“因而知觉为合适的行为提供一种必要的先决条件”④。这里，他给我们举的惟一的例子是，儿童

① 阿姆斯特朗：《心灵唯物论》，第109页。

② 同上书，第311页。

③ 同上书，第209页。

④ 同上书，第249页。

把蓝色积木块和绿色积木块分成不同的小堆，从而显示出区分蓝色和绿色的能力。从这个例子中他概括出这样一点："显示这种选择行为的能力就是对知觉者已经获得特定信念所需要的全部证据。"[①]但是他却没有注意到这样的事实，即知觉完全可以在没有展现这种能力的情况下出现，或在知觉没有出现的情况下，仍有别的证据表明有这种能力。当它遇到一种更抽象的信念，或者遇到有关在时间空间上离我们非常久远的情形的信念时，阿姆斯特朗就不得不这样说：看来与这种信念具有密切关系的行为是言语行为。[②] 但言语行为只是产生声音和书写的行为。言语表达是如何获得意义的，对这个问题我需要他作出某种行为上的说明，然而他却没有。他几乎也没有注意到一个众所周知的困难，即如何从行为上来分析相信我们的行为依赖于信念之间的结合以及信念与欲望之间的联系，而信念和愿望无论哪一个在不同的人之间，甚至在不同时间对同一个人的影响都不是恒定的。所以毫不奇怪，阿姆斯特朗不得不承认他自己没有能在可能期望的具体细节上对有关信念的本质作出令人满意的说明。[③]

但是还是让我们回到他对知觉所下的定义上来。应该承认，至少在我们注意知觉时，知觉的结果是能够对知觉者自己身体各部分和周围环境各部分的当前状态获得非真即假的信念的。这并不是一个不可改变的结果，因为，这个信念也许是一个已经形成的信念。但是阿姆斯特朗说：如果知觉者事先还不知道它是真的，那么在这种情况下有关的信念就是被获得的，阿姆

---

① 阿姆斯特朗：《心灵唯物论》，第 249 页。

② 同上。

③ 同上书，第 339 页。

斯特朗就这样避开了这一困难。即便是承认他这种手法,但重要的问题却是为什么阿姆斯特朗说知觉不是别的东西,而是一种信念的获得。什么是“不是……而是……”(这个短语)的真正含义呢?答案是令人吃惊的。那就是用这种说法是为了否定,信念是通过感觉经验而获得的。阿姆斯特朗谈到运用眼、耳等感官而获得的信念,企图以此来部分地掩饰这种倾向。但是,感官的使用被描述为人的身体的这些部分与那些不展现任何明显属性的物质对象之间的纯物理的交互作用。“我看到一只老鼠”这句话就变成这样的形式:“我用眼睛获得了老鼠在那里的信念”,这种说法不承认我用眼睛去看任何东西,也不意味着这个信念的产生是老鼠的视觉现象呈现在我面前的结果。消除现象这个荒谬的企图甚至也扩展到肉体的感觉。他说:“通过肉体的知觉我们认识到,被称之为‘肉体疼痛’的那一类侵扰的感觉全都具有某种共同的东西。但是,肉体的知觉除了产生使这种知觉停止的愿望以外并没有告诉我们这共同特征是什么。”[①]为什么就不直截了当地承认,我们体验到疼痛的感觉呢?

阿姆斯特朗作为一个哲学家,是过于敏感了,因而不能首尾一贯地坚持这个观点。例如对于看见镜子里有一个物体这种情形,他把它说成是:潜在地获得的关于物体在镜子之后的信念,它由于人们以前具有关于反射的知识而被消除。但是除非物体显得好像在镜子之后,否则我们为什么竟然会相信,它在镜子之后呢?他认为,在产生“那儿有一个猫的头”这种信念的知觉中,存在着“隐藏的推理因素”[②]。在我看来,在这点上,他是完全正确的。他的理由是,猫头不仅仅只具有视觉的属性,它是以一种

① 阿姆斯特朗:《心灵唯物论》,第339页。

② 同上书,第234页。

方式承认这信念要求比它所依据的视觉材料更多的东西。这里只另外举一个例子：他认为心灵意象是一些“值得怀疑的异常古怪的”[1]知觉，因为它们既不是刺激感官的结果，甚至也不是那些涉及“潜在”信念的东西。但是，如果我们坚持阿姆斯特朗的定义，这就意味着，它们根本就不是知觉。他所依据的理由是，它们与知觉的主要情况是相似的。但是他没有说如何相似。如果他说了，那么他就得承认它们的相似是现象学上的相似。

因为阿姆斯特朗在自己的体系中不能为第二性的质找一个地盘，所以，他陷入了上述困境。这一点在他对色彩问题的处理上表现得最为明显，他在这里进而认为，“知觉使我们具有对红这种性质的亲知”乃是一种幻觉。[2] 他承认“红的对象都具有一种所有正常的观察者都能察觉的共同的性质”。但是，接着他又说：“我们这些正常的观察者并不知道这一属性的本质，我们只能借助于察觉它的方式(通过眼睛)，以及在谈到那碰巧成为红的对象时识别出这一属性。”[3]这使人想到他的助手斯马特(J. C. C. Smart)教授的论点：“这是红的”大体上意味着，“一个正常的知觉者不容易把它从一大堆天竺葵花瓣中分辨出来，但是，他可以把它从一大堆莴苣叶中分辨出来。”对此，我只能把我在别处已经写过的东西重复一下，“除了完全有理由能把对象分辨出来这个事实之外，这种分析完全是本末倒置的。天竺葵花瓣和莴苣叶并不是作为一组无色的原子而呈现在我们面前的，它们是由知觉到的性质(包括它们的色彩)而被区分出来的。我把我的领带判定为红颜色的，不是因为我把它与天竺葵花瓣相联系

---

① 阿姆斯特朗：《心灵唯物论》，第 300 页。

② 同上书，第 276 页。

③ 同上。

而不与莴苣叶相联系的结果。我之所以把它与天竺葵花瓣而不是与莴苣叶相联系,这是因为莴苣叶在我看起来是绿的,而天竺葵花瓣和这个领带看起来是红的。把这看作解决问题的另一条出路是完全没有道理的。”①

阿姆斯特朗想要给出的色彩定义是,色彩是偶然地“与一表面或一对象的某一物理构成相同一的,因而,在受到阳光的作用时,具有这种构成的表面或对象将发射出具有一定频率的光波”②。按同样的方法,他希望把一个对象造成的声音与它发出的声波等同起来,并把它的温度与构成分子的平均动能等同起来。就色彩而言,像斯马特所指出的,存在着的困难就是“大量的和不同特质的波长的结合可以向观察者呈现完全相同的色彩”③。斯马特和阿姆斯特朗所说的呈现色彩到底意味着什么,这成了一个神秘的东西。但是我们在这里且不去谈论它。使阿姆斯特朗感到伤脑筋的问题是,是否有可能找到一个“统一的公式”,从而可以把不同波长的结合进行分组归类。如果结果表明最终找不出这种公式,他就会得出结论说,颜色是一种“伪性质”(pseudo-quality)。至少,他就是这样说的,但是,他良好的判断力再一次地战胜了他的物理主义的推理。因为他为这个令人吃惊的结论提出的论据不是别的,而是物理表面中对观察者所产生的同一色彩现象的原因可能是“不可归约地多种多样的”④。

虽然,在实践中,阿姆斯特朗不可避免地承认我们有颜色经验和其他第二性的质,但是他确有一个论据表明,他称之为“感

① 艾耶尔:《哲学的中心问题》,第129页。
② 阿姆斯特朗:《心灵唯物论》,第283页。
③ 同上书,第288页。
④ 同上书,第289页。

觉项”的东西是不存在的。这个论据适用于说明所有感官的材料，但是为可靠起见我们还是继续使用有关色彩的例子。在这个例子中，这一论据所依据的经验环境是，表现为同样色彩的关系、甚至是表现为完全相同色调的色彩的关系是不可传递的。也就是说：假如有三个色块 A、B、C，最敏锐的观察者也觉察不出 A 和 B 之间或 B 和 C 之间在色彩上的差别，但是我们却可以觉察到 A 和 C 之间的差别。[①] 这可能证明的无非是，A 与 B 在色彩上差别的不可辨别性并不是它们具有完全相同色调的充分条件。这里还要求不存在像 C 那样的第三项，使两个色彩中的一个可以同它区分开来，但另一个同它则区分不开。然而，如果认为存在着像感觉与料那样的对象，它真的具有事物表现出来的可感性质，那么，对于持这种看法的人，可以设想一个困难，即由于没有先验的理由说明在某个方面看来恰好相同的关系为什么应当是传递的关系，因而说在某一方面完全相似的关系不是传递的，就是一个矛盾。

布罗德早就考虑过这种情况，但他并没有从中发现任何东西。他说：“我们必须把没有注意到一个对象呈现出什么同‘注意到’一个对象没有呈现出什么这两者区别开来。”[②]后一种情况被他的理论所排除，因为，“一种感觉与料至少是它所表现出来的一切。”但是，前一种情况却不存在任何困难。很明显，我们可以感觉一个对象而不知道它与我们在不同时间甚或是同一时间感到的某个其他对象的所有关系。“因而，假定感觉与料可能与我们所认为的很不相同，或者假定在我们认为两种感觉与料完全相似的时候，它们可能在实际上性质却是不同的，这样的假

① 阿姆斯特朗：《心灵唯物论》，第 116 页。

② 布罗德：《科学的思想》，第 244 页。

设不存在任何困难。”①

这样了结这个问题,我持反对意见。我认为,布罗德没有给我们一个标准来判定他的感觉与料除了我们成功地注意到的东西之外还有什么性质。我在另一个地方提出的一个主张是,假定有两个颜色的实例,它们满足这样一个强条件:即没有其他实例恰好同它们之中的一个相似而同另一个不相似;那么当这样两个实例分别出现在不同的视觉环境中时,我们仍然不应该给它们加上不同的颜色谓词。在我们描述可感觉的现象时,可能无法避免一定程度的模糊性,但这本身是无可非议的。

很奇怪,像阿姆斯特朗这样的唯物主义者竟会拼命努力去排除第二性的质,因为他们可以把第二性的质看成与心灵状态的性质相同,而且他们的论题是,心灵状态只是偶然地与中枢神经系统的状态相等同。问题在于,他们似乎相信,世界上所发生的一切事情都是物理地决定的。所以,承认心灵的状态是非物理性的东西,就是毫无道理的反常情况。我看不出这个论证中有任何优点,除非把它重新加以表述,从而使心灵状态包含在有物理学解释的那些项目之中。如果情况真是这样,人们就可能作出决定把心灵状态与大脑中相关的东西等同起来,正如我们发现热与分子运动是同一的,水与 H_2O 是同一的一样。要迈出这一步,并没有什么强制性理由,但是它可能被认为是方便的。事实上存在着的强有力的证据表明,在通常的情况下,心灵的状态因果地依赖于大脑的状态,因为大脑的活动对它们的存在是必要的。但是,并没有强有力的证据表明这是一一对应的。就是说,不是每一思想或每一情感都有独一无二的典型的对应物这一意义上的一对一的对应。关于心理的事物与物理的事物之

① 布罗德:《科学的思想》,第 244 页。

间是否有相互作用以至于心理的事件起到原因或结果的作用，对这个问题一直是有争论的。乍看起来，只要在人类行为的范围内，它们显然确实起这种作用。因为一个人的行动是他的知觉和决定的结果。但是行动也是物理的运动，因而也可以认为，所有的物理运动都是由物理规律支配的。从这一观点看，伴随着那些导致物理运动的物理事件之链的心理事件与过程在因果关系上是多余的。认为它们不是原因因素的论点是众所周知的副现象主义(epiphenomenalism)。如果给出它所依据的假设，那么就不可能用实验的方法来驳倒它。人们可以在经济原则的基础上来论证接受它的道理。但是我看不出有什么理由能说明为什么不应该有不止一种方式来解释一个给定的事态。所以人的行动可以用纯粹物理的词项来解释，这个事实——如果真是事实的话——并不排除用心理的词项(如他的愿望和信念)来解释，至少是部分地解释这种可能性。

四、戴维森的论证

发生在人的心灵中的事件与发生中枢神经系统中的事件事实上是同一的，这一论题通常是建立在身心平行论基础上的。科学的惯例是要对恒常的伴随变为同一进行辨明。因而，在这里谈到的一位美国哲学家唐纳德·戴维森(Donald Davidson，生于1917年)教授是很有趣的。他把物理主义建立在恰恰相反的假设上。否定心理-物理规律存在的可能性是他论证心理事件与物理事件同一的关键步骤。他的论证是在一篇题为《心理事件》的论文中提出的。这篇论文收在《经验与理论》这本由许多作者的论文汇编而成的论文集中。戴维森的这篇文章最初发表于1970年。他的论证如下：首先我们假定有些心理事件至少是物理事件的原因或结果。第二个假定是，“每一个真的单称

因果陈述是由一个严格的规律所支持，这个规律把那些作为原因和结果而谈论的那类事件联系起来”①。这并不是说：每个真的单称因果陈述都体现一条规律，而是说“当事件作为原因和结果相联系时，对它们的描述就体现一种规律”②。在别的描述下，这些事件可能并不是这样。其次，人们假定物理理论能够形成一个封闭体系，其中每一个与物理描述相符合的事件都服从于规律。另一方面，心理事件并不构成一个封闭体系。也不可能存在任何心理-物理的规律。其所以如此，原因就是心理概念并不与物理概念恰好相吻合。“心理的东西有一个特征，就是心理现象的属性必须与个人的理性、信念和意向等背景相符合。”③而这些理性、信念和意向都是不可能固定不变的。不可能在一个人的言语行为、他的选择或其他一些局部符号（不论多简单和明显）的基础上一对一地把信念归诸于他。因为一些特殊的信念，“只有当它们与别的信念、爱好、意向、希望、恐惧、期待等相一致时，我们才理解它们的意义”④。因而我们不得不经常借助于新的论据来修改对心灵特性所作的规定。不过，这样一来，我们就没有一个与某种物理事件相一致的对应物，从而能够达到心理-物理规律。但是，他已经假定，心理事件是原因和结果。因为这意味着心理事件服从于严格的规律，而不管是纯粹心理的东西还是心理规律都是达不到的，所以这些规律必定在心理事件必须与之符合的那些物理描述中来支配心理事件。由此可以推出，任何一个因果地与物理事件相关联的心理事件本身就是一个物理事件。戴维森实际上并不是想要证明这一点

① 戴维森：《经验与理论》，第 99 页。
② 同上书，第 89 页。
③ 同上书，第 97—98 页。
④ 同上书，第 96 页。

适用于所有心理事件。但是,他暗示他相信这一点。因为,他说他希望采取的立场是一种"特殊的一元论",关于"特殊的一元论",他说,"就其主张所有事件都是物理的事件这一点来看,这种一元论与唯物主义相似。"

尽管许多人都相信这一论证,但是我认为可以很容易指出它是站不住脚的。首先,被认为与心理描述相符合的那些事件是不能由严格规律所支配的,这个结论的根据是,从一个人的行为中得不到足够的线索,使我们其余的人充分相信这个描述是精确的。由此丝毫不能得出对事件没有精确的心理描述,或者本人不知道它的精确性这样的结论。可能争论的问题充其量不过是符合心理描述的事件发生、是不可能公共地加以证实以至于达到能担保心理-物理规律的表述这样的程度。既然物理定律的确立最终依赖于知觉的证据,而知觉的证据本身来自心理事件,因而这同样也适合于它们(指物理定律)。而且,如果心理事件不能充分固定从而可以包括在严格规律之下,为什么又认为它们可以充分固定下来,从而被看作为原因和结果呢？事实上,戴维森假定在心理描述对物理事件的关系上,事件作为原因和结果起作用的惟一理由就是,由于它们习惯上是与物理事件结合在一起的。人们可以看到,受到撞击的人通常会遭受疼痛之苦,希望买报纸的人通常会访问报刊经售人,感到自己受到污辱的人易于表露他的忿恨,等等。但是到底这些成对相伴随的事件是否都会得到严格规律的支持,至少现在是很值得怀疑的。可戴维森仍然毫不犹豫地把它们当作是因果地联系在一起的。而正是在这一基础上,他才认为它们是受物理规律所支配的,对于这些规律起作用的情况他没有任何独立的证据。的确,他也没有在任何地方能够把它们用公式表达出来。很清楚,他的论证已走上了歧途。从这种论证所能得出的恰当的结论,或者是

心理描述中的事件根本不处在因果关系之中,或者更可能的是,要处在这种因果关系之中,它们就不需要依赖严格规律的支持。我在另一处论证过,[①]它们要求一般的倾向性陈述的支持,这就足够了。但是,这个比较弱的要求可以由心理-物理陈述来满足。落空了的是物理主义的论证。

五、总 结

如果我们不准备把个人的概念作为原始的概念,而且直接在把心理的和物理的属性归于同一个人这样的基础上把心理属性和物理属性联系起来,那么,我们仍面临这样的问题:给定的经验系列是怎样被归于这个人而不是另一个人的,我处理这一问题的立场[②]就是基于休谟所谓知觉的恒定性和一致性,并从此形成一种物理学理论的观察者的立场。这个观察者把实际上是他自己的身体(我称之为中心身体)同其他物理对象,特别是他可以将其行为看作是指号的来源的那些对象区别开来。正是因为他可以这样地来看待它们,所以他可以认为它们与中心身体一起共同具有作为经验焦点这样一个属性。但是这一属性又是什么呢?

对于这一问题,我没有一个明确的答案。在我看来,似乎有许多不同的因素在起作用。毫无疑问其中一个因素是因果性的因素。观察者的知觉不仅与它们所表现的那些对象相联系,而且与对他说来是中心身体的东西相联系,这是因为属于味觉和触觉的知觉有双重位置,因为视觉知觉与眼睛运动相联系,听觉资料依赖于他的闻听状态等等。这里一个有关的事实是,我们

---

① 参阅艾耶尔:《问题与证据》,第132页以后。

② 参阅艾耶尔:《哲学的中心问题》,第四章。

发现他的身体所起的作用在很大程度上受制于他的意志。

另一个重要的因素是一些观察的发生，而他能够把这些观察看作是别人在把经验归之于他。这使他认为他的身体不但能有助于引起知觉而且也可以当作一种中介从而不仅使他的感觉、知觉、而且使他的经验都可以为别人所知。

最后，我倾向于认为所有这些因素中最重要的因素是，所有其他种类的经验与肉体感觉并存。这些感觉的明显的伴随是很少见的。但它们似乎通常是在为更突出的经验项目提供相对恒定的背景时才出现的。甚至在我们的经验缺少这种背景的情况下，很可能它们仍与那些具有这种背景的经验有一种直接的或间接的可感觉的连续关系。不过我怀疑是否这就是使一个经验系列依附于一个特殊的躯体的足够有力的因素。如果我们能够单单接受布罗德的突生唯物论的理论，那么，对我们来说就会容易得多。但是，当我们说同一事件既有心理的特征，又有物理的特征时，这意味着什么呢？这个问题仍需有充分的解答。

第七章
科林伍德的哲学

在吉尔伯特·赖尔之前，在牛津主持形而上学讲座的是罗宾·乔治·科林伍德(Robin George Collingwood)。他生于1889年，死于1943年。在第一次世界大战期间他参加了海军情报机构，但仍抽暇在1916年出版了一本《宗教和哲学》的著作，除了这个时期以外，科林伍德一生的活动都是在牛津度过的，他先是在彭布罗克学院担任研究员多年，后于1935年被任命为教授，直至1941年辞去这个职位。他不仅是哲学家，而且还是古代史专家和考古学家，专攻罗马统治时期的不列颠史。我们会看到，他的历史研究对他关于哲学的目的和方法的看法产生了多么大的影响。

除了历史著作、早年论宗教的著作和简短的《艺术哲学》大纲外，科林伍德生前从1924年的《心灵之镜》到1942年的《新利维坦》共出版了六本书，其中包括《论哲学方法》(1933年)、《艺术原理》(1938年)、《自传》(1939年)和《论形而上学》(1940年)。自传主要是对他的历史和哲学原理的说明。死后出版了他的两本书，即1945年的《自然观念》和1946年的《历史观念》，都是由他的学生T·M·诺克斯编的。《自然观念》出版时与科林伍德的手稿几乎没有什么出入。《历史观念》则要求工作量大得多的编辑加工。科林伍德论历史哲学的七篇单篇论文也收集

在这本书中。编者在前言中为“晚期著作带有相当的讲义色彩”而感到遗憾,但其中最好的一本《自然观念》并不招致这种指责,而且科林伍德一般总是写得相当出色,不管他是否以论辩的方式来写。

一、克罗齐的影响

《心灵之镜》是本颇为奇特的书。科林伍德在自传的一个脚注中认为,尽管“其中有很多需要补充和修改的地方”,但“没有多少要取消的”,[①]这本书的研究方式与后来的著作有明显的差别。在写这本书时,他正在反对他曾受教过的库克·威尔逊学派的“实在论”,而建设性的部分来自意大利哲学家贝纳蒂托·克罗齐(1866—1925 年)和间接来源于黑格尔的一种唯心论。艺术、宗教、科学、历史和哲学被表述为一种以真理为目标的障碍赛中的竞争者。艺术最先败下阵来。一件艺术品之所以是实在的,就是因为它是想象出来的,但它却还追求意义,这就导致了矛盾,因为意义是概念性的,而“概念只能被构想,不能被直观”;[②]它不可能“与它的感性载体相融合或相同一”。接着宗教也败了下来。“当它根据自身的辩证规律而正常地进展时,终于归结为由惟一普遍的教会来尊崇惟一的至高无上的上帝这种理想”,[③]却又从未能说清它是什么意思。宗教想逐字逐句解释的东西,即使是上帝,“事实上也完全是一种比喻”。[④] 科学更接近于把握严格意义上的真理,但它的缺陷在于其抽象性。“艺术完全忽视现实世界”,“宗教满足于世界之外的宇宙”,“只有科学试

① 科林伍德:《自传》,第 56 页,脚注。

② 科林伍德:《心灵之镜》,第 88 页。

③ 同上书,第 116 页。

④ 同上书,第 130 页。

图把具体世界引向统一,但这种企图却破坏了它的具体性”。在这里历史获得了成功。“它实际上达到了一种客体的观念,在这客体之外别无它物,而在它之内则每一部分都真正地表现了整体。”①

即使如此,历史也并没有得奖而归。其麻烦在于它是零碎的。“历史是关于一个无限整体的知识,其结构中重复整体计划的各个部分,只有参照它们的联系才得以了解,但这种联系永远是不完全的,因而,我们决不能知道实际上出现的每个部分。”②

这就为哲学保留了地盘。但它与其说是作为获胜的竞争者而留了下来,倒不如说是作为裁判者,就像《爱丽丝漫游奇境》中描述的决赛上,判决每个竞争者都赢得奖赏的裁判者一样。因为哲学所发现的是:真理存在于心灵之镜中,只有以它所创造的外在世界为中介,心灵才能知通它自身。竞争者以各种不恰当的方式致力于心灵永久追求的自我认知,以此赢得各自的奖赏。

在这里我们所看到的是“绝对唯心论”的碎片:对立面的综合,内在联系的教条,除了整体以外没有任何真理的理论,甚至像“这是一张桌子”这样的命题,“就它是抽象的而言,也是假的”③。如果科林伍德的哲学没有超越这个阶段,那就没有什么东西要去发掘了。但即便如此,毫无保留地全盘责难《心灵之镜》也是错误的。就它肯定符号系统的作用(而不是其他方面)而言,它预示了后来的许多东西。

《论哲学方法》对纯文学的贡献更多于哲学。该书文体优雅,但材料颇多含混。其中出现的论题是,哲学的目标在于使那

① 科林伍德:《心灵之镜》,第220页。

② 同上书,第231页。

③ 同上书,第257页。

些在某种意义上我们已经知道的东西系统化,哲学概念形成部分重叠的等级系统。在这本书中,尽管对道德哲学偶尔加以阐发,但却没有详细地给出任何例子。例如,据说没有"无责任的权宜行为与非权宜的有责任行为的界限。所有有责任行为都是权宜的,因为作为更高层次的规定,总是并必然重新肯定较低层次的规定;较低层次总是(不是有时)部分地、不完全地肯定更高的层次"①。严格地讲,这是错误的。

该书有一奇特之点,它曾激起吉尔伯特·赖尔的愤怒的抗议,②那就是科林伍德温和地认为本体论的证明所证明的不是任何特殊的上帝的存在,而是一种形而上学的实在,其本质蕴含了存在。他没有作出任何尝试来表明这一论证是如何摆脱康德或任何其他人的批评,而只是推论说"哲学与数学或经验科学不同,它坚持认为它的题材是纯粹的假设,而不是某种实际存在的东西"③,除了这一推论之外,在这本书中没有进一步使用这一论证。

1937 年出版的《艺术原理》,是一部给人印象更深的著作。很难说它充分地表述了美学理论,因为它的结论是,艺术与语言是同一的,两者都是对情感的表达。这个结论显然需要进一步提炼,但书中也顺带地论述了不少饶有趣味的观点。科林伍德极力把他所谓的本来意义上的艺术与从希腊文"Teche"一词翻译过来的、他称之为技艺的东西区分开来。技艺的特征在于它适合于手段与目的的模式,通常是通过对某种事先存在的材料进行改造而来,但这并不是本来意义上的艺术。在科林伍德看

① 科林伍德:《论哲学方法》,第 91 页。

② 赖尔:《科林伍德和本体论的证明》,载《心》(1937 年)第 46 卷,收入《赖尔论文集》第 1 卷。

③ 同上书,第 127 页。

来，当柏拉图打算在艺术家中把诗人从他的理想国中放逐出去时，他并不是抛弃艺术本身，而只不过是抛弃表现性艺术(representative art)，这种艺术的目的或者是可以给观众带来消遣，或者对他们产生科林伍德所谓的魔术般影响。在这里，魔术被当作一种仪式，它有助于把那些信服它的人们带入与情境相宜的心境中。本来意义上的艺术，不管它是否是表现性的，都既要区别于作为魔术的艺术，又要区别于作为消遣的艺术。这样说并不意味着一件艺术品不能产生这些效果，而是说它不是作为艺术品来产生这些效果的。这样，所有那些极力强调欣赏者反应的美学理论，都是不值一顾的。美可能存在于观众的心目中，但那只是因为美这个词的正当用法只是用于表达一种羡慕的态度。有些美学家企图"使美这个词代表事物中的一种性质，由于有了它，当我们注视事物时，就会享受到被我们认为是美的经验的东西"①。但是根本没有这样一种性质，"'美'，'美的'这些词在实际用法中根本没有审美的含义"。

我认为，科林伍德在这里关于〔词的〕实际用法的看法可能是错误的，但我同意他这一更为重要的观点——并没有那种始终同人们恰当地描述为美的经验的东西相关联的性质。另一方面，我并不同意他把本来意义上的艺术与情感的表达等同起来，也不同意他把艺术作品当作想象中的对象来看待。他说，只有在"艺术作为一门技艺因而是虚假的美学意义之下"，"一段乐曲才是一串听得到的声响"。接着他又说："如果'艺术作品'是指本来意义上的艺术品，那么一段乐曲就不是什么可以听到的东西，而是某种独立存在于音乐家头脑中的东西。在某种范围内它必定是单独存在于音乐家(当然，这一名称包括听众，也包括

① 科林伍德：《艺术原理》，第38页。

作曲家)头脑中的东西,因为他的想象总是在补充、纠正、修改他实际上听到的东西。这样,他在现实中当作一种艺术作品而欣赏的音乐根本不是他在感觉上或'实际上'所听到的东西。它是某种想象到的东西,但不是想象到的声音(就绘画的情况而论,它不是想象到的颜色图案,等等)。它是对总体活动的一种想象的体验。因此,一件真正的艺术品就是一种欣赏它的人由于使用想象所理解或意识到的总体活动。"①

这并不像乍听起来那样异想天开,因为科林伍德并没有把想象与感知对立起来。相反,他把想象作为获得、识别"感觉予料"(他认为知觉存在于此之中),并使之相互关联的过程中的基本要素。他谈到休谟关于印象与观念之间的区别问题,而且(这恐怕缺乏历史精确性)把它同真实的与想象的感觉之间的区别等同起来,他认为后面这种区别可以按两种对照的方法加以理解:或者可以作为"以思想来解释的感觉与不这样解释的感觉"之间的区别,或者也可以作为"纯粹情感和被意识所修改的情感之间的区别,这种修改具有支配它和使它永久化这样的双重结果"②。科林伍德所采用的正是这第二种解释。他把他所说的"情感生活"区分为三个阶段,一是在意识水平之下的情感,第二阶段人们逐渐意识到它,这也是要求我们意识到自己的过程,第三阶段,我们把它置于同其他情感的关系中。正是其中的第二阶段,科林伍德把它同他所认为的休谟所说的观念等同起来;并指责休谟把后来的哲学家引入歧途,使他们随意把"印象"一词用于第一和第三阶段。③ 从上下文中可以清楚地看出,"情感"

① 科林伍德:《艺术原理》,第151页。

② 同上书,第212页。

③ 同上书,第213页。

一词在这里是作为感觉经验的任何项目来使用的,并且还意味着情感生活的三阶段能产生知觉的现象主义的理论。然而,他却没有试图详尽地发挥这一理论,并且也没有对它可能遇到的反对意见进行讨论。

就艺术品而言,除了表现它们的材料被创造或欣赏它们的人的意识所修改以外,的确没有其他的问题。在这种意义下,我们毫不犹豫地同意,艺术品至少部分是想象的产物。但这还是无法使得我们把一段乐曲单独地在音乐家的头脑中定位。对于其他艺术品,要迈出相似的一步就更难了。无论如何,试图把它们同等对待都是错误的。除此之外无论它们可以是别的什么东西,一幅画、一件雕刻、一座建筑,都是物理客体,文学作品则是一系列的语词,不是看作物理的标志,而应看作各种象征,一段乐曲是一组音符,也应看作象征,而不是标志。的确,可能有这样一个阶段,这些象征仅仅“铭记”在音乐家的头脑中,尽管对某些长篇大作未必是真的,如交响乐和长篇小说。我认为这些差别对发展一种美学理论来说是根本性的。

可惜,我没有这样一种美学理论。对于那种认为真正的艺术品表达情感的看法,我所持的反对意见不是认为这种看法不正确,而是认为它没有提供更多的信息。大概这里所指的是,情感是由作品本身所表达的,在这种意义下,悲剧《奥赛罗》表达的是嫉妒,而不是作者和观众所感受到的东西。但这很难说是对这个悲剧的恰当描述,而且也不清楚这种描述是不是总是靠得住。例如,格雷的《挽歌》或塞桑的《玩牌者》到底表达了什么样的情感呢?科林伍德自己举出的例子是,“但丁把托马斯主义哲学溶化在诗中,以表达作为一个托马斯主义者所感受到的东西”,“当雪莱用地球的口气说‘我在我的夜塔下转动’,他表达的是作为一个哥白尼主义者所

感受到的东西”①,这些例子都不是很有说服力的。人们最初使用语言可能是要表达情感,甚至在后来的阶段中,语言表达情感的职能和其描述的职能也不易分开,科林伍德坚持这一事实无疑是正确的,然而这些事实对于解决艺术如何是象征的以及它与真理相联系的方式和程度这样一些困难的问题并不能起多大作用。

二、绝对预设论

我相信,我对科林伍德《形而上学》一书的形式和内容都负有一定的责任。书中几次提到了我的《语言、真理与逻辑》,并多次谴责“逻辑实证主义者”对形而上学的攻击是立足于对这个课题的误解,并为非理性的事业服务。的确,在这两本书先后出版中间隔了三年多一点时间,但是,科林伍德在当时就已在他的牛津讲座上对我的书作了回答,而且无论如何,我都不认为他的《形而上学》一书仅仅是对我的《语言、真理与逻辑》的反驳。

科林伍德开始就从语源学的方面提醒我们,“形而上学”一词要追溯到亚里士多德,但不能直接归因于他,因为这个词的希腊文为古代编辑亚里士多德著作的人用于指称他们放在《物理学》之后的亚里士多德的一组论文。据说这些论文是以三种名称来谈论形而上学这门学问的。亚里士多德有时称之为“第一哲学”,科林伍德则更喜欢称之为“第一科学”,从而赋予它逻辑上在先的地位。有时他称之为“智慧”,作为人们所设想的获得的东西;有时他称之为“神学”,希腊词“Theos”,我们翻译为“神”,是“对这一名称的普通称呼,是指任何其他东西的逻辑基础”②。

---

① 科林伍德:《艺术原理》,第 295 页。

② 科林伍德:《论形而上学》,第 10 页。

从亚里士多德在这三种名称之下所写的东西中，科林伍德得出两个命题，其中的任何一个都可以被看作形而上学的定义。第一，“形而上学是关于纯存在的科学”，第二，“形而上学是论述作为普通科学基础的那些预设的科学”①。科林伍德解释说，“科学这个词在他认为的原始的、现在仍然恰当的意义下，是指一种对一确定题材所进行的系统的或有序的思考”②，在这里，“普通的”一词完全是用于把形而上学本身排除在外。

科林伍德反对第一种定义，认为它抽掉了形而上学的所有内容。“纯存在的普遍性表达了抽象过程的极限情况”③。但这恰恰是说，所有东西都被抽掉了，而如果这样，那就没有什么东西有待于探索。所以，如果科学必须具有某种题材，那么“纯存在的利学”就是一个语词上的矛盾。

如果我们像科林伍德所要求的那样赞同亚里士多德的观点，就必须转向第二种定义。形而上学是论述构成普通科学基础的预设的科学。但这需要进一步的说明，科林伍德提供了这种说明。

他第一步是指出了这样一个命题：“任何人所做的每一个陈述，都是用来对某个问题作出回答。”④同上所述，如果这个命题意味着在每种情况下都可以提出一个问题，这显然是错误的。也许我们可以假定，科林伍德考虑的是科学的陈述，他采用培根的论点——科学拷问自然而得以进步，用法律的术语来说，这就是要自然招供。

科林伍德的第二个命题是，每个问题都涉及一个预设。如

① 科林伍德：《论形而上学》，第 11 页。

② 同上书，第 4 页。

③ 同上书，第 14 页。

④ 同上书，第 23 页。

果将其理解为普遍地适用,我还是怀疑它的正确性,但也许对于科林伍德心目中的科学问题是适用的。事实上,他以为总有某种东西导致问题的产生,因而表明了他所谓的“逻辑效力”。对于一个具有逻辑效力的预设来说,它无须为真甚至无须设想为真:它只需被假定。

然后,他告诉我们,一个预设不是相对的便是绝对的。相对的预设被认为是“相对于某一问题而作为其预设,而相对于另一个问题则作为其答案”①。科林伍德提供的例子是,一件测量仪器,在它被使用时我们假定它是精确的,但是如果提出它的精确性问题时,可能发现它或者是精确的,或者是不精确的。另一方面,绝对预设“是这样的预设,相对于与它相关的所有问题,都是作为预设,而决不作为答案”②。科林伍德举出的例子是(在科学的所有部门都已不再成立,但他认为在医学中仍然成立的)这样一种预设:每一事件都有一个原因。

在科林伍德看来,既然绝对预设决不是对问题的回答,那么它们就不是命题,由此又可推出,真与假的区别就不再适用于它们。这就是说它们没有真假值。它们绝对地被预设,这就意味着它们都不是被断定的。因而,追问它们是否真,是否能被证明,或到底有什么证据支持它们,都是没有意义的。逻辑实证主义者轻蔑地宣布为形而上学的那些说法,实际上就是这种绝对预设的表述,他们把这种预设从真与假的领域中排斥出去是完全正确的。而他们以及其他许多哲学家的错误在于认为这些预设要求进入这一领域。这个错误是那些硬给自己安上形而上学家称号的哲学家们难免的。名副其实的形而上学家将不会毫无

① 科林伍德:《论形而上学》,第 29 页。

② 同上书,第 31 页。

意义地去证实或证伪绝对预设，他将满足于回答这样一个历史的问题：在各种科学部门中，在它们的连续发展阶段上，实际上形成了什么样的绝对预设。

作为一门历史科学，形而上学有着自己的预设。这些预设看来就是组成支配着历史证据的评价的那些原则，特别是要求形而上学家回答这种形式的问题："为什么如此这般的人在如此这般的时间作出如此这般的绝对预设？"而他们的答案必须采取这样一种形式："因为他们或他们由之承继其文明的先驱者们先前作出了如此这般的一套不同的绝对预设，而且还因为如此这般的变化过程，把一套绝对预设转变成了另一套。"[①]这些预设形成一个群集，但不是某种等级阶梯，因而形而上学不是一种演绎科学。

人们也许会认为，一群科学家作出什么样的预设，这是一个心理学问题，但科林伍德对这种想法不屑一顾，原因不是心理学会侵犯哲学的领地，而是心理学在证明作为"一门情感科学"的价值时没有合法的权利要求认真把它当作一门思维科学来看待。由于思维与真理相关，因而必须被当作伦理学和逻辑学的"准则科学"。科林伍德引用三个当代著名心理学家的著作，从每个人的著作中摘取一段，说这个不伦不类，说那个自相矛盾，又说另一个是剽窃，除此之外，他没有提出任何证据来证明心理学家不可能研究思维。即使在当时，这种轻率的处理也不是对所涉及的心理学家的公正态度。从那时以来，关于思维过程人们已经做了大量的实验工作。同时，如同科林伍德所设想的，还有一种情况仍然能使形而上学的研究同心理学分离开来。这就是，要抽取特定时期某一给定的科学部门的预设，不是通过对有

---

① 科林伍德：《论形而上学》，第 74 页。

关科学家思维过程的研究，而是通过具体描述他们所接受的理论的结构。显然，这两条研究途径不是完全分离的，因为除了卡尔·波普尔爵士最近企图复活的柏拉图传统外，[①]理论并不脱离掌握它们的人而存在，但这两种研究途径在研究方式上是有区别的。

科林伍德最初的形而上学预设的例子是"上帝存在"的命题。或更恰当地说，只有在不在意的时刻他才把它称之为命题，因为他已经承认自己赞成他的论敌——逻辑实证主义者的观点，如果把它看作一个命题，那它就是毫无意义的，或至少是没有真值的。他想要断定的是，人在不同的年岁都持有这一信念，它可以描述为上帝存在的信念，尽管这信念的内容随着它所表达的预设的变化而改变。与此相一致，他修改了早期对本体论证明的认可。他指出："本体论证明所证实的上帝的观念不是因为我们'不能设想比上帝更大的东西'所以上帝存在，而是因为我们对上帝的看法是'不能设想比上帝更伟大的东西'，所以我们才作出上帝存在的观念的承诺。"[②]在我看来，即使作出这一修正，这种证明仍然是荒谬的。根本不必去追问有没有某种什么比它更伟大的东西这种看法是否有意义。就算这一概念可以通过吧。有人接受了这种看法，这根本不会与他否认有某种东西是能够适用于这个看法这一点相矛盾。

相信一个预设但又认为它不是真的，这种看法看来也会有某种困难。也许使用"信念"一词在这种语境中是误用的。绝对预设被当作理所当然的，它们一旦得以确立，其真假问题就不会提出了。这可以转换困难，但我并不认为排除了困难。毕竟没

① 参阅波普尔：《客观知识》，1972年版（中译本上海译文出版社1987年版）。

② 科林伍德：《论形而上学》，第190页。

有提出绝对预设是不可理解的。这些预设采取了命题的形式，尽管采用它们的人并不这样处理。那些没有采用它们的人们会怎样看呢？为什么要局限于理解绝对预设？如果他们能够完全理解绝对预设，为什么不能把它们判定为假呢？

无论如何，科林伍德使自己讨论的问题只限于：当基督教徒们说他们信仰上帝时，这意味着什么？他通过他所说的历史背景来处理这个问题。他认为，在原始社会中，宗教和自然科学的关系依赖于两种因素：第一，原始人把事物区分为在他们控制之下的和不在他们控制之下的，他把这种区别归结为艺术与自然界之间的区别；第二，原始人对自然采取了多重性的观点，这反映在宗教崇拜的多重性上。令人奇怪的是，他们相信这些崇拜不带有任何目的。在谈到希腊人时，科林伍德注意到，他们的多神教与哲学家的一神教发生了冲突。在《自然的观念》中，我们可以看到对前苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的宗教和哲学态度有详尽、令人信服的说明，这本书应当尽量推荐给学习希腊哲学的学生。《形而上学》一书所作的阐述是更为概括性的。这本书的高潮是论述亚里士多德时的观点：只有一个上帝，它并不创造由人的感官所发现的自然界，自然界是一个自身引起运动的世界，但上帝是自然界中所有事物都试图模仿它的完美的存在；上帝是精神，自然运动对它进行模仿的惟一途径是依据规律而发生；自然界有各种领域，其中只有一个领域即固定星球的领域，直接地模仿上帝，因为只有它才永久一致地周而复始地运动；其他自然领域的特有的运动，是对理智的精神活动的模仿，它们既不是神授的，也不是人为的，而是某种处于两者之间的东西。① 到底这些是不是亚里士多德的预设，我无法作出决

① 科林伍德：《论形而上学》，第 211—212 页。

断。如果是,我已经指出,至少对于那些不持有这些观点的人来说是可以理解的,但我不得不承认,我并未发现它们是这样。

科林伍德并不认为绝对预设是可以免受批评的,至少它们要受到历史学家们的批评,他这样来表明这一观点,他认为亚里士多德在其形而上学中是有错误的,其错误在于后者认为我们通过使用感官而获得运动的观念,而不是把这种观念看作"我们以绝对预设的形式用来解释我们使用感觉而获得的东西",[①]亚里士多德的错误还在于设想运动自己发生,而不是来自上帝的本性中的某种东西。据他所说,这些曾经充斥希腊人思想的形而上学的错误,孕育着希腊科学的崩溃。

现在我们来看看基督教的预设。在科林伍德看来,这些预设自从5世纪由"早期教会作家们"阐述出来以后,"作为一个历史事实一直是自然科学的主要或基本的预设"[②]。这些预设是,第一,有一个上帝;第二,上帝创造世界;这条信仰有点令人吃惊地被科林伍德看作是意味着"自然界的观念是自然科学的绝对预设";第三,上帝的活动是一种自我分化的活动,这就是自然界中有各种不同领域的原因;第四,上帝的创世活动是自然界中运动的源泉。[③] 这些信条(如果人们可以这样来称呼的话)当它们转变为自然科学的预设时,经历了一个惊人的变化。1939年,科林伍德写道:"在今天,当一个基督教神学家说上帝存在,或(把形而上学的条规说明白就精确了)我们信仰上帝",或者甚至"当一个不自觉的基督徒作出同样的陈述",而没有给这些话赋予他自己的私人的和异端的意义时,那么这些话"在它们应用于

① 科林伍德:《论形而上学》,第217页。

② 同上书,第227页。

③ 同上书,第219—222页。

自然科学的绝对预设"中就意味着：第一，"存在着一个自然界，即存在着自我发生的事物，它们不能被任何人为的办法所产生或阻止"；第二，"这一自然界是事件的世界，即，组成它的事物是发生事件的事物或运动的事物"；第三，"在世界中贯穿着一套法则，根据这些法则，所有的运动和事件，不管有什么样的差别，都一致发生，因而就有关于这个世界的科学"；第四，"然而在这个世界上有许多由特殊法则支配的事件组成不同的领域"，这些特殊的法则是对普遍法则的限制，它们由限制普遍科学的专门科学来研究。①

基督教三位一体的教义得到了同样的解释。"'信仰圣父'在天主教教义的制订者看来就是指(总是完全参照自然科学的程序)绝对地预设有一个永远且不可分割的惟一的世界。'信仰圣子'在他们看来就是指绝对地预设这个自然的世界不过是多重的领域。'信仰圣灵'在他们看来就是指绝对地预设自然界的整个构成，不仅是事物的世界，而且也是事件和运动组成的世界"②。

要公正地对待科林伍德的论述，就应该重复地说，接受这些科学预设不能认为就穷尽了基督教教义。我想，当大多数真正的基督教徒得知他们曾自动地在科学中作出了这种进步时，他们将会大吃一惊；同样，许多自以为是不可知论者或无神论者的科学家，当他们得知自己是如此信奉基督教时，也会大吃一惊。这并不是说，基督教的遗产没有对十六、十七世纪的科学思想发生影响，而是说科林伍德所提出的(宗教和科学的)精确一致不能使人信服。这一点最强烈地表现在他对三位一体教义的处理

---

① 科林伍德：《论形而上学》，第222—223页。

② 同上书，第225—226页。

上。我并不是、或者并不自以为是圣灵的信仰者,但是把这样一种信条同存在着自然事件和运动这样一个不成问题的信念等同起来,哪怕是部分地等同起来,在我看来都是非常轻率的。

康德的《纯粹理性批判》通常被认为是对形而上学的威胁,因为它力图表明,当我们的知性冒险超出了可能经验的界限时,就会陷入自相矛盾。但科林伍德争辩说,《批判》本身就是一本形而上学的著作,因为它设定了牛顿物理学的绝对预设。这些预设是从康德描述秩序的那些段落中抽取出来的。康德在那里认为,我们把这种秩序强加给原始材料时,使它变为知识的可能对象。前两个预设中的一个是,自然科学本质上是一门应用数学,另一个是康德所说的连续性原理,即两项之间永远有第三项。一门自然科学必须由微分方程组成。由此就引出一套建立在必然联系的观念之上的原则来。第一条原则是科林伍德描述为实体的恒久性和不可毁灭性的信念。"两个可感知事物被一个对它进行思考的人看作同一事物的两种可能现象"①,在这里就被认为是上述原则在起作用。第二条原则涉及必然连续,并且涉及康德的因果论,科林伍德把它留给以后的批评。第三条是存在着相互作用的原理,据说这是牛顿的引力论所要求的。这条原则已经变得多余,因为力的概念已经过时了。事实上,除了第一条即自然科学是一门应用数学外,科林伍德认为所有这些原则都已经在 20 世纪头三年被物理学家所摈弃。

这一点并不适用于康德的进一步的假设,即认为"模态范畴"也就是"可能性、现实性和必然性的观念可以适用于可感知的或自然的世界"②。在科林伍德看来,这些范畴如同科学家们

---

① 科林伍德:《论形而上学》,第 262 页。

② 同上书,第 273 页。

所理解的一样，无非是区分研究的三个阶段。“当科学家把某事物描述为实在的，他的意思是说这一事物已被观察到。当他把它描述为必然的时，那意思是说它与其他事物的联系已经发现。当他把它描述为可能的时，那意思是说它正在被寻求；也就是说，它不是实在的，这是它正在被追问的问题。”①我有点怀疑的是，这是否就是科学家们实际上使用这些模态词的方法，也许这些词曾经一度被这样使用过，而且此后未曾出错。人们可能期望，只有哲学家们才祈求可能世界并遇到必然性这个困难。科林伍德并没有犯这样一些错误，但他确有一种奇怪的看法，认为逻辑经验主义者否认经验可能性适用于这一世界。我们已经看到，逻辑经验主义者在采取他们的可证实性原理时，并没有把可接受的种类局限于那些实际上被证实的命题。

三、因果性和自然的观念

科林伍德《论形而上学》的最后一节对因果性概念作了非常有趣的研究。他对“原因”一词区分了三种含义。第一种和最初的含义是，“那‘被引起’的东西”是一个有意识并且负责任的主体之自由而审慎的行为，而“引起”他作出这种行为则意味着为他提供这样做的动因。第二种含义是“那‘被引起的’东西是自然界中的一个事件，而其‘原因’则是一个事件产生或阻止那些我们能够产生或阻止的东西以前事物的状态(这种状态被说成是我们能够产生或阻止的东西的原因)”。第三种含义即“那‘被引起’的东西是一个事件或事态，其‘原因’则是处于原因上在先的一对一的关系之中的另一事件或事态；也就是这样一种关系：(a) 即使没有满足进一步的条件，如果原因发生或存在，结果也

① 科林伍德：《论形而上学》，第 274 页。

必定发生或存在;(b)除非原因发生或存在,否则结果就不可能发生或存在;(c)在某种有待规定的意义下,原因先于结果"①。

事实上,科林伍德承认包含在他对"原因"的第三种含义中的原因先行性概念还未加以定义,无疑这是因为他相信第三种含义无论如何是标志着我们归罪于康德的一种混乱。在断定每个事件都有原因时,康德可能设想他是在支持牛顿,但事实上牛顿是把由于原因起作用的事件同由于法则而起作用的事件区分开来的。牛顿的原则不是认为每一事件都有原因,而是每种变化都有原因,是通过变化来理解不能由运动法则来解释的事件。然而尽管如此,康德决定把惯性力量包括在原因中,这并没有构成对牛顿理论的严重威胁。

在科林伍德看来,康德所以走上歧途是由于他试图把作为惟一充分条件的原因同休谟的原因先于结果的命题结合起来,因为只有按科林伍德的第二种含义来使用原因概念,休谟的命题才是适用的。如果我是引起某事的原因,那么我所做的不过是在一组充分条件中提供一个至多是必要的因素,因而在我的行为和结果之间就有时间间隔存在的余地。但如果原因是惟一充分的条件,那么就必定没有任何时间间隔存在的余地,它必须与其结果同时发生。

科林伍德作出这样的推论,是由于他把充分条件看作是,不管其他条件是否具备,其结果都会接着发生。如果他不能承认有时间间隔,这是因为在那段时间中可能发生阻止结果发生的某种事件。如果我们放宽对充分条件的要求,这一困难就可以避免了。如果我们承认只要事实上 C 不会没有 E 而发生,C 对 E 来说就是充分的,这样我们才能承认 C 在时间上先于 E。我

① 科林伍德:《论形而上学》,第 285—286 页。

们无须考虑是否在这一间隔中可能出现某种事物阻止 E 的发生,我们仅仅承认这样一个假设:实际上过去和将来都没有什么东西出现过。因而我们的任务就是要把偶然的概括同合法则的概括区分开来,但是就像我在另一处试图表明的那样,[①]这个问题并非不可克服。

我没有理由来反驳科林伍德关于原因的第一种含义是初始的含义,或第二种含义是第一种含义的拟人化的引申的主张。但我感到遗憾的是,从他的论著看,似乎无论是"提供动因"的概念还是"产生或阻止的能力"的概念,都不需要作进一步的解释。我相信,在这两种情况下,有一种对基础性的概括的暗含的要求,尽管它不一定比趋向陈述更为强烈。这一点也是我在另一处试图论证的。[②]

尽管《自然观念》不是在科林伍德生前出版的,但有证据表明,其中大部分是在 20 世纪 30 年代初期,在《论形而上学》出版之前写成的。它是对宇宙论预设的更为明确的历史的研究,而且这本书直率地把这些预设作为可供批评的主题。因此他指出,无生命的物质和有生命的物质之间的关系问题以及精神与物质之间的关系问题,对希腊人来说是不存在的,因为他们把自然设想为"巨大的生命有机体",他还指出这种看法在 17 世纪是如何让位于"无生命的物质世界的观念,这种物质在广延上是无限的,其中充满了运动,但最终没有质的区别,并由统一的、只有量的区别的力来推动"[③],他认为这样就给哲学家们留下了"在精神与物质之间发现某种内在联系"这一悬而未决的问题。[④] 唯

---

① 参阅艾耶尔:《什么是自然规律?》,收入《人的概念》一书中。

② 参阅艾耶尔:《概率和证据》。

③ 科林伍德:《自然观念》,第 112 页。

④ 同上书,第 113 页。

物主义根本不值一驳,因为知识“完全不能通过数学上规定的时间和空间中的运动而得以描述”,贯穿于斯宾诺莎的一元论和莱布尼茨的多元论中的“两种实体的教条”也破产了,因为它使物质成为不可知的。科林伍德认为,如果精神和物质的概念像十七世纪宇宙论中所定义的那样,那么我们就不可避免地要承认“在它们之间发现本质联系的问题只能像贝克莱那样去解决”①。但贝克莱把物质世界当作上帝的思维活动所创造的想法,给我们留下了“上帝的无限精神同人类的有限精神之间的关系问题”②。贝克莱的答案是,上帝的精神是主动的,它创造出它所思考的东西,而人的精神则是被动的,是从上帝那里获得秩序的。但科林伍德指出,这与贝克莱自己的出发点相违背。因为贝克莱从洛克那里继承了“精神创造了自然的一个部分,即第二性的质”的理论,③这里的精神必定是人类的精神。科林伍德认为,“否认这一点,贝克莱唯心主义的整个结构就倒塌了”④。

科林伍德准确地指出,康德那种唯心主义是想把自然也即伽利略、牛顿的物质世界表现为“人类观察事物的方式的理性的和必然的产物”⑤;康德的唯心主义所忽略的并由此遭到科林伍德谴责的是,他对什么是自在之物没有给出首尾一贯的说明。黑格尔企图纠正这一缺点,但是他在“作为一架机器的自然概念同贯穿于过程的全部实在性的概念”之间没有实现可以接受的综合。⑥ 过程的概念支配了后来三个哲学家的思想,他们是昂

① 科林伍德:《自然观念》,第114页。

② 同上书,第115页。

③ 同上书,第116页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第132页。

⑥ 同上书,第141页。

利·路易·柏格森(1859—1941 年)、塞缪尔·亚历山大(1859—1938 年)和艾尔弗雷德·诺斯·怀特海(1861—1947 年)。科林伍德对他们的思想作了简短的评述。他赞扬柏格森的生命哲学,但又发现"物理学家的无生命世界是对(他的)形而上学的重负"①。他批评塞缪尔·亚历山大在其哲学中歪曲了经验主义。后者把时空作为起点,非常出色地表明了空间-时间如何产生物质,物质如何产生生命,生命如何产生精神,并大胆地猜测精神将会产生上帝。但他却没有说明这些事物发生的原因。精神从生命中产生,生命从物质中产生,物质从时空中产生,这些都被简单地作为偶然的事实来接受。至于怀特海,"没有人比他更为明确地认识到并描述了贯穿于整个自然界的相似性、基本连续性,从电子、质子等的最初形式,到众所周知的人的精神生活的最高形式的发展"②;科林伍德相信,怀特海比任何其他人都更成功地阐明了由于"现代科学现在已经支持物理宇宙是有限的观点(在空间上肯定是有限的,时间上也可能有限),同样的现代科学也把物质与之等同的能动性看作不可能是自我创造或最终自我依存的能动性"③,这就满足了科林伍德寻找上帝的作用的愿望。同样,对于从物质粒子到人类精神的一系列形式的发展是否是时间的系列,怀特海似乎没有肯定,他也没有解释一种形式怎样同下一种形式相联系。他只能含糊地说这是一个创造过程。

这种看法将把我们引向何处呢?科林伍德的回答是,他在当代最出色的形而上学家,如亚历山大和怀特海(他们是有资格

① 科林伍德:《自然观念》,第 141 页。

② 同上书,第 174 页。

③ 同上书,第 155 页。

评价自然科学的)的著作中发现的缺点,是因为他们的出发点有误,这就是它包含了实证主义的残余。正如科林伍德所指出的那样,"实证主义包含这样一个假设:宇宙论哲学家的惟一任务是反映自然科学能够告诉我们的有关自然界的东西,似乎自然科学是(我不把它称之为思想的惟一有效的形式)哲学家们在试图回答自然是什么的问题时应当考虑的惟一的思想形式"①。他指出,这是错误的。正如自然的存在依赖于其他事物一样,"自然科学也依赖于某种其他思想形式而存在"②。这其他的思想形式是什么?人们马上会以为回答将是"神学",但是不对。答案是"历史"。

四、历 史 观 念

为什么会是"历史"?人们也许希望答案将同科林伍德的绝对预设论联系起来,但这也是错误的。科林伍德给出的理由更加简单。第一,因为一个事件,只有当一个或更多的人宣布已经观察到它,因而被普遍地接受为可靠的时候,它才被当作科学事实来承认,所以科学事实是一组历史事实;第二,同样的道理也适用科学理论。用科林伍德自己的话来说,"一种科学理论不仅以一定的历史事实为基础,并由其他历史事实所证实或证伪;而且它本身就是一个历史事实,也就是有人提出或接受,证实或证伪那个理论的事实"③。在我看来,这种看法充其量不过是表明,除非我们有可靠的理由接受许多有关过去的命题,否则我们就没有可靠的理由接受任何科学理论。就这一点来说,它

---

① 科林伍德:《自然观念》,第 176 页。

② 同上。

③ 同上书,第 177 页。

不过是自然科学依赖于历史这样一种老生常谈而已。然而，实际上这只是证明了，无论自然科学还是历史都要面对哲学的怀疑论。它并没有证明，自然科学和历史追求完全不同的目标，受不同的证据原则支配，因而在这种意义下是完全不同的思想部门。科林伍德清楚地相信有这样的区别，但他必须辨明这种信念。

我并不认为他取得了成功。在《历史观念》这部生前未能完成的著作中，他的阐述方法同在《自然观念》中的方法大体相同。他对哲学家和历史学家在不同时代所持有的不同的历史概念，给出了历史的说明，从神权统治的历史和神话开始，进到“第一个科学的历史学家”希罗多德，随之评述修昔底德、李维和塔西陀、波里比欧斯、基督教的影响，笛卡儿和他的反对者维科、英国经验论者、赫尔德、康德、席勒、费希特、黑格尔和马克思、19世纪的实在论、现代法国和德国的历史学家们(他们错误地把自然科学作为历史的样板，把主观的与客观的当作两种不同的东西，“而历史思想的进程与历史本身的进程乃是同一的”[1])，最后，以“坚定地掌握了历史思想的特殊性、并把它作为系统的原则来运用的惟一的哲学运动”，即“由克罗齐在意大利发动的哲学运动”而告终。[2]

由此产生的历史观点具有四种本质特征：第一，“它是科学的，或者说，是由提出问题开始，而写传说的作家则由知道某种事情开始，并把他所知道的东西告诉别人”；第二，“它是人道主义的，或者说，所提的问题是有关一定的人在过去一定时间所做的事”；第三，“它是理性的，或者说，它对问题的回答是建立在依

① 科林伍德：《历史观念》，第19页。

② 同上。

靠证据的基础上的”；第四，“它是自我启示的，或者说，它通过告诉人们他所做的事而告诉他是什么样的人”①。

从这些合理的要求中人们很难想到科林伍德会得出下面这个令人吃惊的结论：不可能有思想以外的任何东西的历史，因而只有这种思想的历史“才能在历史精神中重演”②。对科林伍德观点的意义的任何解释，可以在他的《自传》中找到；这本书出版于 1939 年，文笔优美。它首先是对库克·威尔逊的破坏性的“实在论”、他的牛津学派以及他们在剑桥的同路人作攻击，这种实在论的产生是由于盲目接受了被科林伍德称之为无意义的信条：“认识与被认识的东西无关”。他所举的历史事例就是，他理解在特拉法加战役中纳尔逊拒绝脱掉他那件挂满勋章的上衣，以便不成为法国狙击手的突出目标时说：“我光荣地佩戴这些勋章，也将光荣地戴着它们战死。”在“重演”这一历史片断时，科林伍德宣称他在思考与纳尔逊非常相同的思想。他承认，“在某一方面来说”，不是一种思想，而是有两种不同的思想。“区别在于语境上的不同。对纳尔逊来说，那种思想是当下的思想，就我而言，则是过去的思想现在又活跃起来。”③至此，并没有多少引起争论的地方，尽管人们可能会对科林伍德对思想作个体化处理的标准感到惊奇。但是接着我们又惊奇地发现他能“转到另一方面。深入到我的心灵的表面以下，在那里活跃着一个生命，在这个生命中我不仅思考纳尔逊，而且我就是纳尔逊，这样在思考纳尔逊时就思考着我自己”④。

这可能不过是以一种形象化的方式来说明，一个好的历史

---

① 科林伍德：《历史观念》，第 18 页。

② 同上书，第 302 页。

③ 科林伍德：《自传》，第 113 页。

④ 同上。

学家必须能够想象他自己就置身于他所谈论的角色的环境之中,并且在那一点上使自己与那些角色等同起来。但我所引证的段落,并不只是惟一的表明科林伍德想要使人们更真切了解他的段落。这一点在《自传》的稍后部分清楚地显示出来。以下所引的一段话很有决定性因而照录如下:“如果历史学家知道的是过去的思想,如果他是通过对它们进行重新思考而知道这些思想的,那么,他通过对历史的探究而取得的认识就不是同他对自己的认识相对立的环境的认识,而是既是他对他的环境的认识又是他对自己的认识。在重新思考别人思考过的东西时,他就思考了他自己的思想。在知道别人对它进行思考时,他就知道他自己是能够思考它的。而发现他能够做什么,就发现了他自己是那一种人。如果他能通过重新思考许多不同种类的人的思想而理解这些思想,那么他就必定是这许多不同类型的人。事实上,他必须是他所能知道的全部历史的小宇宙。因而他自己的自我认识同时就是他对人世的世界的认识。”①

要知道作什么样的评论是困难的。历史学家应该完全成为各种各样的人的化身,这一点对我来说是难以置信的。小说家仿佛也试图深入到他的角色中去。这样做,他可以知道关于他自己的更多东西,但不是通过成为他所创造的角色的缩影。为什么历史被限定为思想史,这一点也是不清楚的。大概他的想法是,历史学家感兴趣的只是那些对人类有影响的自然事件,但这些自然事件像维苏威火山的爆发或黑死病的蔓延,它们本身又有待于描述。

科林伍德的另一部著作《新利维坦》,出版于 1942 年。正如标题所表示的,它非常近似地模仿了霍布斯的《利维坦》,而且是

---

① 科林伍德:《自传》,第 115 页。

以多少有点相同的体例写出的。书中作出了各种区别，如功利、权利和义务之间的区别，建立公民交往的规则依赖于某种像社会契约之类的东西，并宣布了三条政治法，第一，“国家分为统治阶级和被统治阶级”；第二，“两个阶级之间的障碍在向上的意义上是可以渗透的”；第三，“在统治者与被统治者之间具有一致性”①，统治者设定样式，被统治者受其领导。从哲学上讲，最值得一读的一段文字是在书的一开始讨论身心区分的那部分。一个有趣的观点是，物质被定义为物理学家与化学家所研究的东西，而不以其他方法来定义。同样地，生命就是生理学家力图发现的东西。无论是身心平行论还是心理-生理交互作用论，都被作为陈词滥调加以排除。它们的根源都在于一种错误的假设，即认为人一部分是肉体，一部分是精神。但是，科林伍德指出，“人的肉体与精神不是两种不同的东西。两者是同一个东西，只是以两种不同的方式来了解。就人通过自然的方法来解决自我认识而言，不是人的一部分，而是人的整体都是肉体。就人通过扩展和澄清反映的材料来解决自我认识的问题而言，不是人的一部分，而是人整体，都是精神”②。这些相当隐晦的说法，科林伍德并没有加以阐明，而是如同他的绝对预设的信条一样，它们也装出一副现代的调子。

① 科林伍德：《新利维坦》，第179—180页。

② 同上书，第11页。

第八章 现象学与存在主义

第一节 布伦坦诺和胡塞尔奠定的基础

现象学，随着它的分支存在主义的兴起，曾是20世纪上半叶欧洲大陆占主导地位的哲学。现象学这个名称得之于埃德蒙德·胡塞尔，他生于1859年，卒于1938年，相继担任过哥廷根大学和弗莱堡大学的讲座之职。胡塞尔曾在维也纳就学于布伦坦诺。关于布伦坦诺，我们已经提到过他发明了意向性的理论。这种理论认为，心理现象的独特之处在于，它们总是指向于某个对象，这个对象可能是客观存在着的、也可能不是客观存在着的。布伦坦诺还把心理现象分为三个基本的种类：表象，这里只不过是向心灵呈现出某个对象，尚无从区分对与错；判断，这里有了对错之别，而且这种区别是自明的；以及接受或拒绝的情感态度，这些情感态度有一种内在的自我辩护性质，并且被用来作为道德直觉的基础。

布伦坦诺的"心智学"(psychognosy)，如他所取的这个名称那样，意在加深对经验心理学的兴趣。正是在他的影响下，胡塞尔于1893年出版了一本论算术哲学的书，对数学过程进行了意向性的但却仍然是心理学的说明。为此，他受到了戈特洛布·

弗雷格的严厉批判。弗雷格本人早在1884年就已有一本论算术基础的书默默地问世了。胡塞尔接受了弗雷格的批评,并在1900年出版的他的《逻辑研究》一书中,在对认识、意向性和意义进行分析的同时,坚决拒斥了把逻辑和数学归属心理学的任何企图。但他却又走向了另一极端:把意向活动的所有对象当作是具有某种实在性的东西。这使他接近了布伦坦诺的另一位高足亚历克修斯·梅农(Alexius Meinong,1853—1920年),此人的柏拉图式实在论曾影响过G·E·摩尔和贝特兰·罗素的早期著作。我们已经见到过,罗素是怎样逐渐地认识到这种柏拉图主义的极端形式是站不住脚的。

胡塞尔也与此分道扬镳,但理由不尽相同。他的兴趣回到了心理学的哲学,要去描述意识活动及其对象。他赋予这种研究以优先于其他各种研究的地位,不论那些研究是哲学的抑或是科学的。由于他相信这些现象的首要性,使他发明了“现象学”这个术语,用来称呼他认为是他所发现的真正的第一哲学。对现象的研究是从概念上进行的,而不是一种经验的过程。它们被纳入一种还原过程,这是指,把它们的实在状况及其经验瓜葛从一切问题中予以括去。只有当它们名副其实地作为如此这般的意识活动和意向对象时,我们才能可靠地对它们作详尽的考察。它们的本质将自身提供给直观,并且据说现象学的本质正在于这种“本质的直观”中。

这里的语言是令人陌生的,但是这种本质直观却不见得与摩尔的概念分析有多大的区别。问题在于实施的细节以及与之相应的那些假设。使胡塞尔与摩尔区别开来的,是胡塞尔在发表了他的《逻辑研究》以后所逐渐加深起来的一种信念,即,各种各样的本质的东西(entity)不仅是与意识相符合的,而且是由意识构设而成的。在1913年问世的《纯粹现象学的观念》,1931

年问世的《笛卡儿的沉思》中，也像在其他许多著作（其中有些是胡塞尔死后才发表的）中一样，有一种日益增长的唯心主义倾向。更有甚者，对笛卡儿的我思的强调，使之成了一种主观的唯心论。虽然还没有提出拥护唯我论，但却迫使人们要问，这怎么能避免唯我论。

现象学，特别是其后期形式，像在德国一样，在法国也获得了强烈的反响。这种影响充分表现于萨特（1905—1980 年）战前发表的两篇关于想象的文章，题目分别为《想象》（L'Imagination）和《想象物》（L'Imaginaire）。1943 年问世的萨特的巨著《存在与虚无》，存在主义倾向更浓厚，它简直可以说就是《存在与时间》一书的翻版，后者是胡塞尔的一位获得独树一帜声望的学生马丁·海德格尔早在 1927 年发表的。关于海德格尔和萨特所发展起来的存在主义，后面我还要略予论述，不过我想先考察一下现象学在其法国的最充分的阐发者毛里斯·梅洛-庞蒂的著作中、尤其是在他对知觉的论述中的发展。

第二节　毛里斯·梅洛-庞蒂

一、对知觉的描述

毛里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty）生于 1907 年，卒于 1961 年。他的第一部哲学著作《行为的结构》出版于 1942 年。1945 年该书由柯林·史密斯以《知觉现象学》的标题译成英语，1962 年作为罗特里奇和凯根·保罗出版公司的“哲学和科学方法国际文库”丛书之一出版。我对此书的援引就是采用这个译本的。

我们完全可以说，梅洛-庞蒂对知觉的描述是以对感觉材料

理论的攻击为其开端的。依格式塔心理学的说法，我们所能见的最简单的东西莫过于各种颜色衬托下的形状了，据此他认为，"纯粹的感觉"或"情感的原子"的观念在我们的经验中根本没有相应的东西。[①] 按照他的看法，我们也没有理由去援引一种可以使我们对经验中的模糊印象区分出层次的理论。其所以不可能，他的理由似乎首先是，"感觉过程不免受到中心的影响"[②]，以致，例如，我们的视觉材料并不只是简单地与外界对视网膜的刺激所投下的映象相一致的。其次，知觉意识的对象并不具有确定的性质，就像有两条真实相等的线，它们在错觉中显示出来时，就既非相等亦非不相等。第三，由于嵌入在"基本知觉"中的那些意义，所以一块色斑的每一部分在它的背景的衬托下，会"唤起对超出它所包含的东西的期望"[③]。经验主义者的错误在于把感觉材料当作对象提出来，然而，"如果我们希望理解感觉经验的话"，这却是一个"我们自己必须去加以探索的前对象的领域"[④]。

我并不认为这些论证是具有决定性意义的。它们或许不利于洛克的"简单观念"说的基本点，但是，一个坚信某种形式的感觉材料理论的人没有理由必得去否认他的原始材料是感知域(sense-fields)的组成部分，或否认即使是最简单的感知域也有一种结构。他也无须拒不承认，某些感觉性质是不确定的。他倒是可能会反对一块色斑的每一部分"会唤起对超出它所包含的东西的期望"这种说法，如果这是被假定为独立于任何以往的经验而发生的话。他可以这样来反对说，他并不理解一个感觉

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第3页。
② 同上书，第8页。
③ 同上书，第4页。
④ 同上书，第12页。

因素本来就是具有意义的这种说法是什么意思。

然而,这似乎就是梅洛-庞蒂所具有的看法。于是,他责备经验主义者是“从感官偶然提供的东西中去推出材料来的”。根据这个方式,“就像一所房子是由砖块构造起来的那样,知觉就是由意识的各种状态构造成的,而这需要乞求一种把质料溶合为一个紧密结合的整体的心理化学过程。像一切经验论者的理论一样,”他继续说道,“这种理论只描述了一种根本算不上是什么知识的、盲目的过程,因为,在这一大堆感觉和记忆中,**没有任何人看见**,没有任何人鉴别材料和记忆的排列;另一方面,也没有任何坚固的对象可以靠一种意义而防止大量涌现的记忆之流。我们必须抛弃这种使全部问题隐蔽不明的假定。根据客观的原因截然分别给予的和记忆的,乃是专断的。当我们回到现象时,我们发现一个包孕着已经不可归纳的意义的整体,这乃是经验的基本底层:这并不是指那些其间有着罅隙、记忆被假定是塞到这些罅隙中去的感觉,而是指这种情况:一幅风景画或一个语词的展开,就像是同以往的经验相契合的一样,自然而然地是与当下的意向相契合的。”①

最后这句话多少有点否决了这个论证的基本要旨。无论梅洛-庞蒂把感觉现象想成是什么东西,他都无法假定语词具有独立于我们所给予它们的意义之外的意义,以致就它们自身而言至少属于语词的那些丰富的含义只能是从与以往相随的东西有联系的那些当下所指向的对象中得出来的。要是这一点得到了承认,它肯定同样适用于我们正在讨论中的那些现象;因为梅洛-庞蒂本人也坚决认为,思想是不能独立于语词而存在的,②

---

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第 21—22 页。

② 同上书,第 183 页。

而且很难想象一个现象未被概念化怎么会有意义。把过去经验和现在经验的分界线精确地划在哪里，也无关宏旨。对我们一段时间的意识的任何描述都必定要借助于不稳定的现在的概念，而认为这个不稳定的现在的边界是不确定的，这与常识并不相悖。

我们碰到的一个更棘手的反对意见是，“在一大堆感觉和记忆中，没有任何人看见”。只有说明了怎样能够在中性的感觉经验的基础上建立起一种关于可感世界的充分的理论，才能去反驳它。大家公认，感觉因素是呈现在发展着理论的观察者面前的，甚至是由于依赖观察者而再现在理论中的，①但这并不是说它们是作为意识的对象提出来的。在理论的发展中，意识是后出场的。它有赖于身体的设定，并且有赖于选取出在某些关键方面像是“中心躯体”的那些身体，中心身体，尽管并非在起源上就指定了什么主人，事实上就是观察者自己。梅洛-庞蒂提出反对说：“要是某种无所偏倚的精神使自己认识的世界不过是一种景象，而人自己的身体只是一种机械构造，只有那样，我们才会被赐予纯粹的可感受的特性。”②这在他下文讨论我们的运动在空间概念的发展中所起的作用时，作了某些解释：“意识首先不是‘我思’这回事，而是‘我能’这样一回事。”③如果这不过是说，我们既是作为一个观察者，也是作为一个行动者而介入到世界中去的，并且是说，我们所留意的东西，从最原始的水平上看，可能是我们意愿的一种作用，那么，我看是没有理由不同意的。我所要争辩的是，中心身体和别的身体之安排，必是先已设定的，

---

① 参阅艾耶尔：《哲学的中心问题》，第五章。

② 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第 52 页。

③ 同上书，第 137 页。

甚至还是与意识的属性同步的。

梅洛-庞蒂反对这种探讨方法的最有力的论据是，它并没有解决人们把经验归属到自己以外的他人上去的权利这个问题。他论证说，如果感觉经验是“与感受和原动的作用相分离的”，并且被看作是“对可感性质的纯粹的接受”，那么一个人的身体就不是“一个具体的自我的形之于外”，而成了诸对象中的一个对象了。“反过来，”他说，“别人的身体对我来说，似乎也不能包容着别人的自我。它只是一部机器，而他人的知觉也不能真正地是他人的，因为这只是从一种推理得来的，于是处在这个机械般动作的人后面的只不过是一种普遍的意识，一种超验的原因，而不是寓于他的运动中的居民。”①梅洛-庞蒂在详述他称之为“客观思想”的界限的段落中，把这同一个观点说得更清楚。“他人，”他说，“和我自己，从经验的存在物方面去看，只不过是由发条发动的机械装置的一些部件，而真正的主体则没有对应物，因为隐藏在丰富的血肉之躯后面的意识是一切藏而不露的性质中最难理解的东西。我的意识，由于是和对我而存在的那些东西范围相同，并和整个经验系统相一致，因此，在这个系统中，就不可能遭遇到别人的意识能立即使之在世中显露出来的而却不为我所知的现象的背景。”②

这倒是真正棘手的。对此，我也一直没有找到更好的解决办法，而只能说，若要承认一种由于相信他人是有意识的以使我能以此去说明他人的行为的全部理论，则要看这种理论的说明性力量了。③ 但只有在这样一种水平的理论上才能采取上述立

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第 55 页。

② 同上书，第 349 页。

③ 参阅艾耶尔：《哲学的中心问题》，第 134—135 页。

场：在这种理论中，物理对象，包括他自己的身体和他人的身体，已经从使它们得到断定的基础的那些可感受的性质中解脱出来了。如果人们从当作是给予他的那些可感受的性质出发，并继续去统辖在它们的基础上产生出来的一切东西，那么就会越不出唯我论的障碍，就如梅洛-庞蒂在我前面摘引过的话后面接着论证的："有着，"他说，"两种存在样式，并且只有两种存在样式：自在的存在即排列在空间中的客体的存在，自为的存在即意识的存在。这样，他人既是作为一种自在在我面前，又是作为自为而存在着。这样，为了被感觉到，就需要我有一种矛盾活动，因为我既应当把他和我区分开来，把他放到对象的世界中去，又应把他看成是一个意识，也即既没有外也没有部分那样的存在，我之能接近他，仅仅因为我自己就是那种存在，也因为思想者和所思想的在他这里是合而为一的。因此，在客观思想中就没有他人和多数意识的地位。就我构造了世界而言，我不能想象另一个意识，因为它也一定会构造世界，而至少对于这种他人眼中的世界，我不能代为构造的主体。即使我能认为它构造了世界，那也一定是我构造了这个意识本身，而我就再次成了惟一的构造主体。"①

把"自在的东西"作为"自为"地存在着的人的对立面提出，源于萨特的《存在与虚无》。那里说物理对象"自在"地存在着，因为它们有确定的性质、服从于因果律；而人则不仅因其作为自我意识的存在，更因其在自由地筹划着，以致他们的特性没有一刻是固定的，而是"自为"存在着的。这种区分的深度诚然可以置疑，但是梅洛-庞蒂用这些术语来划定这种区分却并没有减少他论证的力量。

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第349—350页。

他自己的逃避方式是论证：我们对自己的身体、以及它们在世界中(这世界包括他人的身体)有一位置的觉察，是在一个先于对象知识的情况中被发现的。“成为一种意识，更准确地说，成为一种经验，就是要把握与世界、身体和他人的内在交往，要与他们共同存在而不是处在他们边上。”[①]此外，“我是通过自己的身体而认识他人的，恰如我是通过我的身体而感觉‘事物’的。”[②]并且据说“我的身体”是逃脱了萨特的两重性的。它处于模棱两可之中：既不是事物，亦不是意识。“不论是关于他人的身体问题，还是关于我自己的身体问题，除非去经历它一番，我是无法知道人的身体的。这意思是指，对于正在身体中演出的这出戏，要依靠自己去演，要沉入到其中去。我就是我的身体，至少就我具有经验而言完全是这样的，然而与此同时我的身体又仿佛是一个‘自然的’主体、是我的总体存在的临时性素描。这样，人对自己身体的经验就与把主体和客体相互分离开来的反思过程背道而驰了。反思只给我们关于身体的思想，或者是当作一种观念的身体，而不是身体的经验或实在的身体。”[③]

就目前谈到的地步来看，这究竟是意在对一种仅仅是原始的状态作描述呢，还是要描述一位耽留于从事客观思想的人的情况，这点可能还不清楚。但是这里至少有对原始状况的描述，这是毫无疑问的。例如，我们被告知说：“对他人和主观际的世界的知觉只是对于成年人来说才会成为问题。孩子们毫不犹豫地相信他生活在一个他周围的人也都可以接近的世界中。他不

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第 96 页。

② 同上书，第 186 页。

③ 同上书，第 198—199 页。

意识自己或他人是封闭的主体，他也不觉得我们大家，包括他自己，都是局限在对世界的某一种看法中的。"[1]这里一个棘手的地方在于，儿童确实是这样觉得的。另一方面，认为对他人和主观际的世界的知觉是成问题的成年人，只是那些要么受到了哲学的困扰，要么是从事哲学活动的人。而在正常的情况下，成年人，哪怕是当他们在客观地运思的时候，也定然带有孩提的单纯。梅洛-庞蒂坚持说，他们一定是这样。他论证说："要不是在我的判断的基础中，早已在与存在的接触中有了对存在的基本的确信；要不是在自愿采取一种立场之前，我早就已经置身于一个主观际的世界中，"[2]我就根本不能高于我的主观性。从心理学上来说，这可能很正确；但从哲学上来说，恐怕是在以未经证明的假设作论证了。

梅洛-庞蒂是在心理学的基础上来划分身体的空间即人们自己的身体形象的空间和他称之为外在空间的区别的。他用为了突出舞台表演而需要黑影的比喻来说明作为空间参照点的身体形象所起的作用。据说我在世界中的存在是由我的身体方面的形象表达出来的，又据称"每一种形象都是从外部的空间和身体的空间这双重的地平线上站立出来的"[3]。我不想自称对这种区别完全明白了，我承认，人的空间概念在某些方面说是从他的运动的经验中引出来的。但梅洛-庞蒂走得如此之远，以致在谈到我有一个身体可以是指我有一个身体形象的那些行文中说，要是我没有身体，那么对我来说就根本没有空间。[4] 这是我所不敢苟同的。我看不出有什么充分的理由说，一个不觉察

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第 355 页。

② 同上书，第 355 页。

③ 同上书，第 101 页。

④ 同上书，第 102 页。

自己身体处境并被剥去动觉感的人，就会不只是知觉到物理对象之间的空间联系，而且还会在他的视域中分出不同的位置来。

在谈到视域时，梅洛-庞蒂坚持认为，这里给予的是三度的。我以为这是对的。人们普遍以为，空间最初是两度的，第三度是通过视觉与对运动的触觉的结合而加上去的，这种观点是以光学科学所作的推论为基础的。问题不在于这些推论不正确，而是当人们运用这些推论时，就已经是以一种生理学的标准去规定那些被给予的东西了。如果人们像梅洛-庞蒂一样，仅仅着意于描述现象，即我们所意识到的那些表象，那么，经验证明，深也如长和宽一样，是视域中的固有性质。

令人不胜惊讶的是，梅洛-庞蒂有一章是谈“身体的性存在”(Le Corps Comme Etre Sexué)的。这是为了有一个机会，像萨特在《存在与虚无》中所做的那样，去重提黑格尔的主人与奴隶的辩证法。据说人具有“这样的印象：他人对他浑身上下的注视，是在侵占他的身体，否则，就是另一方面：他的身体之展示会在不虞之中使他人引渡给他，从而在这种情况下就使他人屈处于奴从的地位。羞耻和傲气就是这样处在自己和他人，即主人与奴隶的辩证关系中。只要我有一个身体，我就可能在他人的注视下降低到对象的地位，他就不再拿我当人看待了；或者反过来，我去注视他，我也可以成为他的主人。但这样而成为主人只是‘自我取胜’，因为，恰恰在我的价值通过他人的愿望而得到了承认时，他就不再是我期以承认我的价值的人了，而只不过是一个被吸引住的、夺去了自由的存在，于是在我的眼中，他就不值一哂了”①。

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第 166—167 页。

这无疑是对有时可以体验到的某种失意(frustration)之感的很好的心理描述,但没有理由认为,这只发生在性的关系或性的全部关系之中。我们也无权去断言(萨特似乎就是这样要求我们去做的,而我以为梅洛-庞蒂则并不如此),这适用人的一切关系。

二、论感觉到的世界

经过对知觉的分析进而去说明感觉到的世界时,梅洛-庞蒂说,需要去阐明的是他所谓的我们的"世界的基本概念"。他相信有"一种我们的身体整个地与之相契合的世界的逻辑",因此,人事先已备就了一个感觉经验的背景。从这一点他推论:"于是,一个事物实际上并不是在知觉中给予的,只要这个事物与世界搭界,它就是我们内在地执有着的,能为我们所重建的和经验的。我们怀有这个世界的基本结构,而这个世界只是许多可能的具体形式中的一种。"[1]这一段中有康德的某种回声,梅洛-庞蒂也喜欢把自然界描绘成"感官中各种关系类型的图式",但是他作了补充,以使自己从康德那里摆脱出来:他并不把这当作是"一套固定不变的关系体系,似乎一切实存的东西就其可被认识而言就都可服从这个体系"[2]。世界的统一性可以比之于人在其各种活动中可能表现出来的风格的统一性。但这种风格是可以变化的。就世界而言,依梅洛-庞蒂之见,其变化是受到人的知识的涨落所限制的。"在我的一生中,世界依然是这同一个世界,因为在其中我把一切都校正到我的认识中来的这个永恒的存在,是一个其统一性并不为那些校正所左右的

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第326页。
② 同上书,第327页。

世界，而它的自明性倒影响着我经由表象和错误去追求真理的活动。”①推测起来，这并不意味着要否认，这个永恒存在在不同的时间会有不同的性质。

时间本身被说成是“人能够接近的一种背景(setting)，而且，只有靠着在时间中占据一个境遇，而且靠着通过这境遇的地平线去把握时间的整体，人才能有所理解”②。时间是否可以被认为是两个先后发生的事件之间的关系的范围，这倒不需要太当回事。但另一方面，如果把过去、现在和将来的概念当作是基本性的，那么，由于在这个框架中，现在只是通过使用指示形容词“此刻”才能被把握，于是一切事件在时间中的确定都不免暗示出说话者所处的时间。梅洛-庞蒂所取的是第二条道路，但是他却在这条道路上误入了唯心主义的灌木丛中。尽管他也提出过一种没有加以详细展开的观点，认为过去是可以为记忆所直接接受的，但他的困难恰在于怎样容纳过去和将来。也许他认为，是记忆把过去带入到当下，因为，如他之所见，如果毕竟是有时间这回事的话，过去和将来的麻烦之处恰在于它们既存在于当下，又必须从当下逃避开去。“过去和将来”被说成是“自动地从存在逃避出去进入主体性之中，为的不是去寻求实在的支持，而是相反，是为了去寻求符合它们本性的非存在(not-being)的可能性”③。我觉得这里的潜台词是：每一标志着一个“此刻”的诸现实事件的系列是不能构成时间的推移的，要是把事件从“客观世界”转移到意识中去，就不会遇到麻烦了。“最终的主观性，”我们被告知说，“不是处在经验主义意义的时间状态中：要

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第327—328页。

② 同上书，第332页。

③ 同上书，第412页。

是时间的意识是由意识的相承状态构成的话，那么就需要有一种意识到这种相承状态的新的意识，如此循环往复，直至无穷。我们不得不承认有‘一种其背后不再有一种意识到它的意识的意识’的存在，因而，这种意识不是陈列在时间中的，并且，在这种意识中，它的‘存在与它的自为存在是相契合的’。”①似乎胡塞尔也得出过同样的结论。

我得承认，我看不出有什么充分的理由要去钻这种牛角尖。为什么不应当把时间的先在关系看作是感觉上给予的，然后，从某一特定的现在无限地向两边投射出去呢？也许这会遭到反对说：我们无权以这种方式把时间去“空间化”，但即使我们把任何系列归入到建立在过去、现在和将来的概念的基础上的系列中去，也没有理由要使先后于当下的事件都应当成为同时显示的目标。相反，如果我们真把它们看成是那样，那么我们就会使自已处于与明智的科学假设相矛盾的窘境中，这个科学假设就是：一向就有并还将会有与人的意识的显现并不同时代的时间。

梅洛-庞蒂是知道这个困难的，但他将怎样去解决它，却语焉不详。我只得再次摘引他的话。他说：“与被误解的‘事实’不相容的只是唯理智主义者、抽象的反思。因为，世界存在于一切人的意识之先这种说法究竟是指什么呢？对这种意义的一种典型的说法认为，地球最初是从原始星云中产生出来的，在那里，生命所必须的条件还没有合成出来。但这里的每句话，犹如物理学中的每个方程式一样，都已经先设定了我们的世界的前科学的经验，而对我们生活于其中的这个世界的提及，才组成了命题的有效意义。决没有什么东西会使我深切地领会到，一堆无

---

① 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第422页。

人见过的星云能是什么样子。拉普拉斯的星云说不是在我们的后面,在我们遥远的开端处,而是在这个文化世界中站在我们的前面。当我们说,没有在世界中的人的存在就没有世界,这实际上是指什么意思呢?这绝不是指世界是由意识构成的,恰恰相反,意识总是发现自己已经是在世界中活动着。想来想去,只有一点是确实的:这就是存在着一个自然,这不是科学中的那个自然,而是知觉向我呈现出来的那个自然,甚至意识之光,如海德格尔所说的自然之光(lumen naturale),也是对它自己的馈赠。"①

很难知道该把这当作是什么。这既不是正好回到绝对唯心论,又不是正好回到主观唯心论。例如,在接下去的段落里,梅洛-庞蒂承认事物实存于人自己的经验之外的可能性。他把"我的活生生的现在"说成是向着我的生活经验之外的时间状态的敞开和去获取一种社会的地平线——这种社会的地平线是"我的世界扩张到为我个人的生存所采纳并发扬下去的共同的历史这一度中去的结果"②。但是,这种观点虽然避免了唯我论,却依然是人类中心论的。的确,据此而得出的一个似乎最能使人接受的结论是,现象学的一个令人较为吃惊的结果是同实用主义的合流。

第三节　海德格尔和萨特的早期著作

那么,现象学又怎么导致存在主义产生的呢?这主要是通

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第 432 页。

② 同上书,第 433 页。

过马丁·海德格尔。此人是胡塞尔的一位学生。他通过依附纳粹,取代了胡塞尔在弗莱堡的讲座之职,竟至擢为该校校长。海德格尔生于 1889 年,卒于 1976 年,写下了许多小册子,并已安排好出版他的多卷本的讲稿和研究论文集。但他惟一值得重视的著作是 1927 年出版的《存在与时间》,而最为鲜明地阐述他的存在主义的,则是发表于 1929 年的《什么是形而上学?》(Was ist Metaphysik?)这本小册子。《存在与时间》从胡塞尔这里受到启迪,也要去探索一种不从一切先决条件出发的哲学,因此要比一切自然科学或社会科学挖掘得更深些。该书认为,最基本的先决条件就是设定了“存在着什么”,由此,作为第一哲学的现象学的基本问题,就是要探索“存在”(Being)的意义。我们所要探寻的不是“存在”的定义,而是对它的本质的洞察。尽管存在主义者是以存在先于本质这个信条而得名的(这是一个不易解释的命题,它约相当于说,一个事实只有存在着才能有其属性),但这里的顺序似乎颠倒了,海德格尔所关心的并不是存在着些什么东西,而是任何东西之所以能够存在的根据。

海德格尔首先对胡塞尔关于存在是与意识相关联的这个假设表示疑问。他认为,需要去考察的是使它们两者得以区分出来的更原始的水平上的经验。这不仅深挖到了笛卡儿和康德的哲学观点,而且还涉及到柏拉图和亚里士多德对存在问题的探讨。我们必须恢复前苏格拉底哲学的质朴。根据这个目的,海德格尔对古希腊词的词源学作了一番可疑的探究,而实际上却是利用德语造词的方便,发明出自己的术语。这就使得他的那些本来也许可以使人理解的论证更加艰深晦涩了。

海德格尔并不全然摈弃笛卡儿,他决定,在试图考察一般的存在者(他把这个任务留待第二卷解决,而事实上却没有问世)之前,必须先洞察自我这个存在者,存在的问题就是对这个存在

者提出来的。他称这自我为此在(Dasein),这大概是要强调,它是被设想为处在世界之中的,而不是一个外在的旁观者。像笛卡儿一样,海德格尔对唯我论也闪烁其词。他的此在也如笛卡儿之自我一样,不是固定的东西,而是可变的东西;适用于它所说的那些话,也适用于我们大家,而不仅是对说者而言的。尽管如此,海德格尔却又赋予此在以“向来是我的”(Jemeinigkeit)这种性质。这里有一种他未能解除的张力。

我们已经见到过在梅洛-庞蒂和萨特的著作中具有重要作用的自在存在的东西与自为存在的东西之间的区别,在海德格尔的此在概念中也有其相应者。它是在世界之中的,但却不是如物理对象那样地在世界中。置它于世中的是它的兴趣和态度之情结(complex)。有了这种情结,就为区分思想和行动奠定了基础。主客之分与其说是浅薄不如说是误入歧途,因为这种区别把此在呈现为只是另一个物。对海德格尔来说,在此在所织的这张网上,事物相对来说是后出现的,它们属于某种被看成是工具的东西,是此在可得以利用的东西。海德格尔倒也承认,有些东西是人所不能利用的,它们是与能利用的东西混杂在一起的。这点似乎并没有使海德格尔感到言之有所不周。同样没有充分理由地,他是以一个东西之在或不在此在手边去分析空间的。

由于一个此在的所有活动,包括采取一种陈述的态度在内,也如疑问、相信和认知一样,都显示出对这种或那种事物的操心,既操心于此物能有什么用,也操心于此物究系何物,所以,此在的本质,它的独特的存在样式,从根本上来说就是烦(Sorge)。此外,由于此在是某种自为存在着的东西,因而就具有可以实现出来,也可以不实现出来的潜能性,那么,此在这种存在者的样式,以及如此派生出来的所有生存的样式,都在时间的形式之

中。于是海德格尔就悉心研究时间性的本质。

于此，人们不胜惊讶，因为它表明，我们于其中展开出我们的生存的时间，根本不是众所公认的那种时间。依海德格尔的说法，时钟上的时间，事件相继于其中的时间，都是派生出来的，如果这种时间居然也存在的话。它可能不存在的理由是，纯粹的"此刻"是一种神话。诚然，时间基本上是由过去、现在和将来构成的，但是现在在于我们所操心的事物之呈现；过去（此在被神秘地说成存在于某一点上），是无可改变的；将来，是我们的可能性之敞开领域。我们已经在海洛-庞蒂那里发现过对时间的这种论述的摹仿，但是十分明显，任何想从心理学或形而上学的论证中得出时间之本质的企图，如果不是全然风马牛不相关，那重复就是一种循环论证。这样，被假定为是使'现在'得到规定的烦的对象，必定已经心照不宣地被理解成是一种时间上的呈现了。而我们无力改变的不仅只是过去的事件，将来的事件也并不是都向我们提供选择的机会的。

要么是表现了对希腊词源学的惊人的无知，要么是在进行肆意的歪曲，总之，海德格尔不是依亚里士多德的原则，把"形而上学"一词理解成它实际上所是的、也是为我们大家所知道的、"在物理学之后的著作"的意思，而是去指在自然之外，即超出于一切存在着的东西的意思。① 在作了一番堪称是假充内行的表演之后，他提出了这样一种说法："使我们关涉于这个世界的是存在者本身，除此之外——了无他矣；一切行动赖以获得其方向的是存在者本身，此外——所余无矣。"然后，就去寻问这个无是怎么回事（Wie steht es um dieses Niehts?）。② 他断言，如果形

① 参阅海德格尔：《什么是形而上学?》，第24页。
② 同上书，第11页。

而上学的任务是要去超越一切存在着的东西，它的适当对象必定是对无的探寻。这不是作否定的分析，因为否定从属于无，而不是相反。无并不否定任何东西。无的积极方面恰在于是无。不管怎样，这就是我能给予(Das Nichts selbt nichtet)[①]这句话的惟一能形于言表的意思。此句在萨特的《存在与虚与》一书中误译为"le néant se néantise"(无否定着自身)。

海德格尔知道，把无当作似乎是某种惟一的东西来谈论，将会置逻辑于无地。但是他从中引出的教训却"对逻辑来说更为不妙"。逻辑和科学都下属于形而上学，形而上学划定了界线，要是仅限于存在者的真理和知识就能在这个界线内发生作用。得出这一点并没有经过推理，而是从各种感受状态中去演来的。在这些感受状态中，最重要的要数"畏"(Angst)，在法文中一般称为"l'angoisse"，在英文中，也许称之为"畏"比"苦恼"更好些，不过这种畏极其浩茫，乃至于无其特殊的对象。畏和无被说得简直不可思议：它为我们作着揭示，而它们的责任则是把**此在**固定在存在之中。这是说，我们都在不断地受到畏的困扰，尽管海德格尔承认畏有时也可能是潜伏着的。

对海德格尔来说，还剩下一个形而上学的问题：为什么毕竟是有着随便什么东西，而不是无？也许这可以用科林伍德的方法，把它当作是对一种绝对的先决条件的无意义的追问。如果把这也看成是一个问题的话，那么无论如何也是不能予以回答的。如果把这个"为什么"看作是对原因的追问，即使会有一个答案，这也不过是把一项有的东西联结到所有其他存在物上去，或者留给我们一种根本无法作出更普遍的说明的理论。如果我们把这个问题当作是对理由的追问，那么，我们不仅已经无

---

① 参阅海德格尔：《什么是形而上学?》，第19页。

所保证地作出了一个设定：全部有的东西已经被指定为有了，而且还把我们判定为这些有的东西的指定者那样的存在者了。也许这种问题是故意要问得使人无法回答。有些人把海德格尔和维特根斯坦扯在一起，这除了在维特根斯坦的《逻辑哲学论》中有这样的意思：存在着某种不可言说的重要东西，此外，似乎并无什么根据去这样做。人们只得再次用纽拉特的话来作答："人固然必须保持沉默，但并非对一切沉默。"

恰如作为整体的存在物是由无来限定和看透的，每一个人的生存也是由死所限定并得到真正的识破的。说是由死所限定的，那是因为人不免一死；说是由死所识破的，是因为人面临死亡所取的态度被海德格尔看作负有某种特殊的道德上的意义。据说死是我们各种可能性中最本己的可能性，但其理由却不甚了了。诚如海德格尔所说，无人能死我之死，尽管某个人可能替我去死。但这是一种逻辑上的陈词滥调。说无人能笑我之笑、无人能哭我之哭也同样是正确的。这里一个比较严肃的观点是，死不可避免地限制了我实际上所能作的选择的数量。如果记住这一点，我就有了要去认真对待生活的用心了。如果某种行为过程表达我的个性，而却和出于社会的一致性而采取的那些行为过程相对立，这时，这种使我无可奈何的死的思想就会使我去本真地行动，要不然，我是不会去这样行动的。

遗憾的是，海德格尔关于本真性所要说的还不止这一些。为了活得本真，我们不仅必须承认死是不可避免的，而且也应承认它的否定性。此在必须把自己理解为无——而不论这会意味着什么，并且自由地承担起它所加的重负。它必须承认有限，这就使得它不免乎有罪。为什么承认有限——这是不可避免的事——竟然会成为有罪的根源，这一点也不清楚。这种观念也可在索伦·基尔恺郭尔（1813—1855 年）的著作中找到。此人

被推为存在主义的创始人,或许是指他是宗教存在主义的先驱,但这并没有使他受到更大的欢迎。

被断言为有罪的根源,同样也是自由的根源,甚至是海德格尔所承认的自由的惟一根源。而由于有罪是不可避免的,通过一种本真的生活方式也就必定赢得自由,所谓本真的生活方式是指专门全神贯注于死亡。依海德格尔的看法,只有少数人才达到这一点,而作为大众中一员的其余人,受着他们的社会的价值观念和意见的左右,是不会以死的前景作为对他们的自我实现的一种鞭策的。

存在主义作家对自由这个问题的论述总是令人难以捉摸。萨特在《存在与虚无》中对这个问题的繁冗讨论[①]是出于两个方面的决定:他对自在存在与自为存在的东西之间的区分;以及至少部分地从海德格尔那里来的他的关于无(le néant)的观念:它居于人的意识的中心,以其插入到过去、现在和将来之间,保证了人在时间中的延续性。自由被视作是"自为"(le poursoi)的一种不可转让的属性。它是不能以定义来把握的,但可以从它所发挥的作用中得到说明。自由与联结和分割着相继的事例的"无"(le néant)的结合,才使它侵入到时间中去成为可能这种侵入把人从他的过去中解脱出来、纵其选择其之所欲为。这种行为不是由存在着的事实所决定的,甚至也不是由事实所激发的,因为行为是有意识的存在对于不是的东西、以及不能由它自己决定其不是的东西的设计。我们不能不认为这是一种非常拙劣的论证。如果像在一般情况下那样,结果是尾随原因的,那就必定有一个原因所在、并还要产生出结果来的时间,但这丝毫也不妨碍这两个事件是由因果律联系在一起的。同样明白的是,

---

① 参阅萨特:《存在与虚无》,第二部分,第一章。

无论我们是否把动机等同于原因,一个过去的或现在的事件也会成为一个尚未展示出来的行为的动因。萨特的确主张自由是不从属于任何必然性的,[①]但不管他是怎么想的,总是无法使对自由的讨论离开逻辑的掌心;这也并不使他有权去犯简单的逻辑错误。

对萨特说句公道话,他还不至于断言,我们总是在为所欲为或能成为我们所想象的一切东西。他承认我们总是处在一定的处境中,这种处境不仅包括周围的环境,也包括我们自己的精神的和肉体的能力与气质,并且只因我们期以产生出来的东西的缺乏,就从这种处境中产生出了动机。同时,他又坚持认为,不是处境本身给了我们动机,而是我们对处境的解释、我们想选来赋予处境的意义给了我们动机。但是,我们怎么会去赋予它这种意义而不是那种意义呢?萨特把它留给一种基本的选择去决定,这个基本的选择就是:我们每个人都是以自己向往的方式去生活、去成为自己所希望成为的那种人的。这是个不太清楚的概念,因为据说这种基本的选择是会变化的,是在任何与之相符合的给定的机会中进入各种活动的,甚至也不排斥与之背道而驰的那些活动。也没有任何经验的证据对它的普遍存在的假定作出证明。此外,即使它被证明是存在的,仍然会提出这样的问题:为什么一个人作了他所作的基本选择而不是别人的呢?所以,对于那种认为我们的行为是不能从因果上加以说明的、它们是任意的那种自由意志论来说,并不是在最后才碰到了致命的反对意见的。

梅洛-庞蒂对自由的论述对萨特没什么补充,这可以用他的一句话来概括:“根本就没有什么东西可以限制自由,除非自由

---

① 萨特:《存在与虚无》,第133页。

本身在其各种开端中就已经受到的那些形式的限制,因此,本体只有他自己给予自己的外部世界。"[①]仅从字面上说,最后这个句子就明显是错误的,但也许梅洛-庞蒂不过是在为萨特的观点作论证:把外部世界当作是行为的领域的方法至少在一定程度上要依赖于行动者对它的兴趣。

作为一个善于想象的作家,萨特在心理学方面的兴趣有更多的东西可说及,其中有他对"自欺"(mauvaive-foi)的卓越描述。从哲学上说,他的道德理论也是值得重视的:我们必须对作出怎样去生活的选择承担起责任,在为自己立法时也就为他人立了法。我们确立了一个当作普遍遵守的道德准则体系。在这些方面我惟一不敢苟同之处在于,他似乎有些粗暴地认为,并没有什么独立于我们的各种价值观之外而存在的绝对的价值。有时他似乎暗示,要是世界本来有所不同,比如说要是本来有个上帝,那么,我们就已经有了一个为我们所设立的专门的行动决策委员会,这样,我们就会被解除去选择它们的责任。但这里他忽略了道德是不能从权威中去发现的这个合乎逻辑的事实,不论这种权威被想象为是人间的抑或是神的。人们必须去作出一个独立的假设,即这里的权威是善,它所享有的是正义。同样,如果没有绝对的价值,这也不是一个偶然的事实。这是因为"绝对价值"这个术语是在不能对之加以回答的方式下被使用的:对此,没有理由去发牢骚。

回顾一下存在主义在战后马上得以流行,主要是因为它被误认为描述了一种具体的生活方式。它的风头后来大部分为新马克思主义所取代,在新马克思主义里主要谈论的是异化概念、存在与人的生活和工作条件的矛盾。最近有报道说,新马克思

---

① 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第436页。

主义正在让位给结构主义。结构主义在人类学、语言学和文学批评中有其活动的舞台。在文学批评中，它的工作是把原文从可能是似是而非地加到作者上去的任何意图中分离出来。在语言学中，它是这样一种错误观点，即认为语言是可以依频度来充分描述的，说话者是依这种频度来创造出声音或记号群的。在人类学中，它标志着要根据所研究的民族的整个文化去解释特殊习俗的合理实践。当这个术语延伸到哲学中时，它可能还是纠缠在它的人类学起源上，于是，它就不过是导致了把人的呼声、信仰和意愿一古脑儿看作是对他的行为的解释这种顽固之见的不幸。最最糟糕的是，以其对内在关系的强调，它可能标志着对绝对唯心主义的一种回复。

第九章
晚近的发展

第一节 语言哲学

一、奥斯汀

有一种流传很广的看法认为，在第二次世界大战以后的岁月里，英国哲学界为所谓的语言哲学所把持。人们认为它是逻辑实证主义的一个分支，而且那些非专业的评论家们还把这个名词不分青红皂白地安在像维特根斯坦和他在剑桥的学生吉尔伯特·赖尔及其在牛津的追随者以和我本人的各种各样的作品头上。然而，为了弄清事实真相，我认为这个名称还是用到以牛津为中心、主要是 50 年代在约翰·兰肖·奥斯汀（J. L. Austin）指导下盛行起来的那种独特的哲学立场上为好。

奥斯汀生于 1911 年，他在中学以及在牛津表现出古典学者的才华，尔后于 1933 年被选为全灵学院研究员。接着他就成为麦格达伦学院的导师。在战争期间，他在陆军部的军事情报部队服役，晋升至中校军阶。1952 年，他接替康德派学者 H·J·佩顿担任牛津道德哲学教授。

作为威廉·詹姆士讲座的主持人，他于 1955 年和 1958 年分别访问了哈佛大学和加利福尼亚大学，这些访问为他在美国

赢得了一批追随者。他于 1960 年死于急症。

像 G·E·摩尔和 H·A·普里查德一样,奥斯汀的声誉主要来自他的教学活动。奥斯汀很钦佩这两个人对哲学的持久热忱以及他们那种细致入微的治学态度。除了将弗雷格的《算术基础》以及少量评论从德文翻译过来之外,奥斯汀生前只发表过七篇文章。这些文章和另外三篇一起由他的文献执行人 J·O·厄姆逊和 G·J·沃诺克整理,在 1961 年以《哲学论文集》的名称发表。奥斯汀惯于就知觉问题在牛津发表一系列讲演,这些讲演的题目为《感觉与可感物》(Sense and Sensibilia)。沃诺克将这些讲演的笔记整理成书,并用同样的题目于 1962 年出版。同样,厄姆逊也将奥斯汀在威廉·詹姆士讲座上的讲演整理成书,取名为《如何用词做事》于 1962 年出版。《奥斯汀专题讨论集》收入了奥斯汀的传略以及对他的著作的评价,这些评价褒贬不一,众说纷纭。这个纪要由 K·T·芬恩编辑,作为劳特利奇-基根·保尔出版社出版的"哲学和科学方法国际丛书"中的一卷于 1969 年出版。

维特根斯坦以及维也纳学派曾提出一个观点,认为哲学家们由于不了解他们所使用的语言的作用,从而滥用了语言,所以莫名其妙地感到困惑,并且有时进行无意义的议论。奥斯汀认真地汲取了这些观点。不过,与维特根斯坦不同,他的目标不仅仅是通过纠正这种语言上的错误来消除哲学问题。他相信,对一种自然语言,比方说英语的某些表达式的日常使用方式进行艰苦的研究具有肯定的价值。诚然,这种研究也许表明,哲学家们只不过是纠缠于一个似是而非的虚假问题,但是,这种研究或许还能揭示出一些真正的问题来,而且对于如何解决这些问题,或许还能指出一条路子来。姑且不谈其哲学意义如何,这种研究的结果本身就很有意思。奥斯汀从他的战争经历中得出经

验，把这种研究看作一项集体事业。不同的研究者对于语言研究应该划分出各自的领域，他们的研究成果应该汇总起来，并且对其中的意义应该加以讨论。人们希望，对于哪些是合法的用法，哪些是不合法的用法，应该就此达成一致的意见，并且由此阐明某些重要的区别。

我不知道已经出版的奥斯汀的著作在多大程度上是（如果有的话）这种集体努力的结果。他的两篇最有意思的文章是《请求原谅》和《"假如"与"能够"》，这两篇文章都是在 1956 年写的。在第一篇文章中，他考察了作出一种行为这个概念，并且借助于一些微妙有趣的例子，揭示了由使用"随意地"（voluntarily）、"故意地"（deliberately）、"无意地"（inadvertently）和"不注意地"（carelessly）这样的一些副词或由于错误而引起的不同意义的细微差异。在第二篇文章中，他既反驳了那种认为一个条件句总是蕴涵于某人可能做，或者可能已经做这样那样的事情这个陈述中的假定，也驳斥了那种认为当一个条件句用在"如果我选择……那么我就能够……"这样的语句中时，这个条件句总是因果的条件句的假定。我认为他这两点都是对的。在这两篇文章中，他指出"当我们考察在什么样的情况下应该说什么样的话，用什么样的词时，我们所注意到的不仅仅是词（或者是'意义'，不论它们可能是什么），而且也注意到了我们用这些词谈论的那些实在"[1]。在第二篇文章中，他为了作出一些重要的语言上的区分[2]而采取了一些准备步骤，并且旁敲侧击地对自由意志和决定论问题进行了驳斥。这是一个需要解开许多疙瘩的困难问题，然而，如果我们十分清楚地了解我们在谈到一个行为者

---

① 奥斯汀：《哲学论文集》，第 130 页。

② 同上书，第 170 页。

时说他可能以另一种方式来行动时指的是什么,无疑是有助于解决这个问题的。

在收入遗文选集的早期文章中,奥斯汀满足于把感觉材料当作知觉的直接对象。后来他转而认为这是一个错误,他在《感觉和可感物》中对感觉材料理论、特别是针对我在1940年出版的那本《经验知识的基础》第一章中所例示的那种感觉材料理论,发起了猛烈的攻击。他的讲演情趣横溢,也有少量较好的驳论,然而,我认为我在一篇反驳的文章(这篇文章最初于1967年发表在《综合》杂志上,后来重印并收入我的著作《形而上学与常识》和《奥斯汀专题讨论集》)中已经成功地表明,这些讲演中没有多少严肃的论证。且不说别的,这些讲演完全忽视了某些因果考虑,这些因果考虑最有力地吸引哲学家们将他们的知觉理论建立在感觉材料的某种秩序之上。

奥斯汀为了发展一门语言科学所采取的主要步骤,首先是在1946年发表《他人的心》这篇专题论文。最后是作了《如何用词做事》的讲演。在考虑人们如何知道他人心里发生的过程这个问题时,他谈到了评价对知识的要求问题,在研究这个问题时,他说明了有一类陈述所起的作用不是作为真的或假的报告,而是构成或者有助于构成某种行为的执行方式。例如,在适当的情形下,说"我许诺"就是作出一次许诺,而不是报告一次许诺被做出;说"我将要"就是将要结婚等过程的一部分。这样的陈述可能在这个方面或那个方面是真诚或不真诚的,恰当或不恰当的,但却不能从字面上用真的或假的来表征。奥斯汀进而称这些陈述为执行式陈述(performative statements),并且为那些确实具有真值的陈述造了一个名称,叫作"记述式"陈述(constative statements)。他暗示他认为"我知道"是一个执行式陈述,但是这里他至少在某一方面错了。"我知道"确实有一

种提供担保的力量,但是,“我知道”同时做出了一个有关说话人的或真或假的陈述。如果我自称知道的不是那么回事,或者我没有资格担保它是真的,那么我说我知道就不仅是不真诚或不恰当的,而且是假的。

后来,奥斯汀确信执行式陈述与记述式陈述之间的界线不是像他起初认为的那样泾渭分明。“我陈述”或“我承认”这样的表达式使他感到不安。说“我陈述鲸是哺乳动物”是作出一个陈述,而说“我承认鲸是哺乳动物”则是作出一个允诺。不过,认为加在语句“鲸是哺乳动物”前面的“我陈述”或“我承认”这几个词夺走了由此产生的陈述的真值,而“鲸是哺乳动物”则无疑具有这种真值,这是讲不通的。反过来说,我看不出有什么理由说明甚至连示范的执行式陈述也不能有真值,尽管我认为奥斯汀自己对这一点不会让步。有人说由一个说话人 A 在时间 t 作出的陈述“我答应尽快来”是真的,当且仅当 A 答应尽快来在所说的时间之后,对于这种说法难道还有什么指责吗?人们也许会指责道,这模糊了一条有用的区别;但是,说“我答应要做如此这般的事情”,而不说“我将要做如此这般的事情”,或者说“我向你担保 p”,而不是仅仅断定 p,由此所承担的责任只有程度上的差别。事实是,就说话人的承诺及其提供信息的作用而言,绝不可能将执行式陈述与记述式陈述割裂开来:大多数陈述兼有两者的特点。

基于上述原因,奥斯汀在哈佛作讲演的过程中对他喜欢称之为“言语行为”的本性引进了一套新的区分。他把“大致上相当于说出某种具有一定涵义和指称的语句”[①]这种**表达语意的言语行为**(locutionary act)同“诸如通知、命令、警告、担保

① 奥斯汀:《如何用词做事》,第 108 页。

以及C① 亦即具有在执行表达语意行为中所运用的某种(约定的)力量的语句"②这种加强语意的言语行为(illocutionary acts)区别开来;并且将这两者与取得语效的言语行为(perlocutionary act)区别开来。他认为取得语效的言语行为是"我们说出确信、劝告、阻止,甚至还有惊奇或误解这些话所造成或达到的东西"③。加强语意的言语行为必须为人们所企及,尽管人们也许不能成功地执行它;——比方说,作为一种恳求被人企及的东西也许被理解得走了样。取得语效的言语行为可能为人们所企及,也可能不为人们所企及并且它的意图可以达到也可以达不到。我可以是有意通过我所说的话来冒犯你(不论是成功了还是失败了);但是我也可以是无意中冒犯了你。

奥斯汀对于动词在强调语意的力量上的差异尤感兴趣,他将它们分为五大类,第一是断定词(verdictives),如"宣判无罪"或"评分",这里是作出了某种评价;第二是行使词(exercitives)如"指定"或"警告",这里有某种力量、权力或影响被发挥出来;第三是承诺词(commissives),如"答应"或"打算",借此我们能够表白自己;第四是行为词(behavitives),如"道歉"或"祝贺",这些词与态度及社会行为有关;第五是像"描述"或"提及"或"证明"这样的解释词(expositives),这些动词"阐明了我们的语句如何同论证或谈话的过程相适应"④。他并没有自称这些区分有多么确切,然而他却声称这些区分对他所谓的真-假偶像以及事实-价值偶像是一个大大的冲击。我同意,这些区分表明,事实和价值的评价常常结合在一起的,但我并不认为这两种区分

① 这里的C为convention(约定)的简写形式。——译者

② 奥斯汀:《如何用词做事》,第108页。

③ 同上书,第108页。

④ 同上书,第150—151页。

就受到严重危害。同时我也想奥斯汀应把更多的注意力放在表达语意的行为这个概念上。“说出某些具有一定涵义和指称的语句”很难算得上对意义的恰当说明。

有些人感到奇怪：这样的工作与哲学有什么相干。既然我在某种程度上持有这种怀疑态度，我认为看一看奥斯汀在他的《“假如”和“能够”》这篇文章的结论部分为他的做法作出的辩护，而且引用他本人的话，是比较公正的。他说，“在以关注语言而著称于世的现代哲学中，人们常常提到‘逻辑语法’以及‘某种逻辑句法’，好像它们是与普通语法学家们的语法和句法不同的东西：这些东西无论有多么精确，无疑看上去好像与传统的语法不同。但是今天的语法本身处于一种不断变化的状态之中；五十多年来人们从各个方面对狄奥尼休斯·梯拉克斯(Dionysius Thrax)曾经认为的对于希腊语来说是正确的东西，是否对于语言整体和一切语言都是正确的并且全是真的，提出了质疑，那么，我们是不是真的知道在‘传统语法’与一种被修订过并且被扩大了的语法之间确实有一条最终的界线呢？在人类探索的历史中，哲学最初曾占据初始的中心位置，它朝气蓬勃，富于创造精神，不时地舍弃某些部分，使之采取科学的形态，成为一颗冷却、井然运行的行星，渐渐趋于一种相隔遥远的最终状态。很久以前在数学诞生的时候已经发生过这样的事情，在物理学诞生时也发生过这样的事情，只是在19世纪，在通过哲学家和数学家们的共同努力使数理逻辑诞生之时，我们才又目睹了同样的过程。这种过程十分缓慢，当时几乎察觉不出来。那么，在21世纪通过哲学家，语法家以及大量其他研究语言的学者的共同努力，将要看到一个真实、全面的语言科学的诞生，难道这不可能吗？那时我们应该再从哲学中去掉一部分内容(仍然还有大量的内容保存下来)。我们能够去掉哲学的惟一途径

是：以抬高它为名而实际上架空它。”①

二、乔 姆 斯 基

乔姆斯基(Noam Chomsky)正是在这方面用力最多的人——他即使没有发展出一门真正的全面的语言科学,至少也为语言学提供了哲学基础。他的第一部著作《句法结构》发表于1957年,即奥斯汀去世前三年。乔姆斯基为世人所仰慕,不仅是因为他在语言学上有所创新,而且因为他直言不讳地抨击美国政府介入越南战争。他生于1928年,曾就读于宾夕法尼亚大学,在那里他拜结构主义语言学家策里希·哈里斯以及哲学家纳尔逊·古德曼为师,但是可以说他反叛了这两位老师。他现在任麻省理工学院教授。

乔姆斯基在《句法结构》的开头清楚地陈说了他早期对这门科目的性质的看法。他说:“‘句法’研究的是特殊语言中构造语句的原则和过程。对一定语言的句法研究的目的是构造出一种语法,这种语法可以看作是产生所分析的语言中的语句的手段。更一般地说,语言学家必须关心的问题就是要确定那些成功的语法所具有的主要的基本属性。这些研究的最终结果应该成为一个语言结构的理论,它提供了用于特殊语法的描述手段,并且不用具体地涉及特殊的语言而对这种描述手段进行抽象的研究。这个理论有一个作用,就是提供一个一般的方法为每一种语言选择一种语法,假如这种语言中的语句的主干已经给出了的话。”②

从一种语言的语句的有限主干中引出该语言的语法必须有

---

① 奥斯汀:《哲学论文集》,第179—180页。

② 乔姆斯基:《句法结构》,第11页。

一种一般的方法,而不论是什么样的一种语言,这一点并不是那么一目了然的。但是,乔姆斯基却接受了一个更强的假说,认为存在着一种普遍语法,这种语法构成所有人类语言的句法基础,不论这些语言表面上有多么大的差异。这个结论不是对实际上使用的各种各样的语言进行深入考察的结果,而是一种理论的一部分。在乔姆斯基看来,有些事实只能用这个理论来解释,否则就很神秘。这些事实是:一种自然语言由无数语句组成;正常的儿童在相当短的时间内就掌握了一种自然语言;在此期间他们所听到的这种语言的语句数目是很有限的;他们很快就表现出一种能力,从而既能判定他们先前没有听到过的语句在语法上是否正确,又能由自己的独创来表述语法上正确的语句。儿童具有这种能力,这是无可争议的。可是乔姆斯基认为不能用行为主义关于刺激反应的理论来解释儿童是怎样获得这种能力的,也不能用别的理论只从已有的材料进行外推的能力来解释。这个论点是可能有争议而且一向有争议的。乔姆斯基相信经验论在这个领域中没有发言权,于是他就转向唯理论。他声称,除非预先为儿童们编制一个能够接受某种语法形式的程序,否则他们就无法表现出他们现在表现出来的语言能力。出于技术上的考虑,他认为这种语法不仅仅在于选择某种结构,而且还要使用某种转换规则。他把运用这些规则生成我们会使用的任何一种语言的语句这种倾向看作是人心的机制。乔姆斯基将这种机制与我们具备天赋观念看成一回事,并宣称他信奉他认为一向是笛卡儿的那种观点。

认为我们具有这种天赋观念,这是作为一个经验假说提出来的,然而能够拿出什么样的有利于这种假说的正面证据,这还不太清楚。既然乔姆斯基没有提示,除了少数语法学家之外还有什么人实际上意识到他们具有这些(天赋)观念,那么就看不

出他有什么办法能够逃避约翰·洛克对笛卡儿的批评，即认为人类大多数对这些原则没有任何概念，“这就足以推翻普遍同意论；(可是普遍同意又是必然伴随着一切天赋的真理的)说心灵中印有一些真理，可是心灵又不能知觉或理解它们，在我看来，这近乎是一种矛盾，因为所谓‘印有’二字如果表示什么意义的话，那么只能是使一些真理为人心所知觉。说把一件东西印在人心上，同时人心又不知觉它，在我看来是很令人理解的。”①

由于我十分同情洛克，我觉得乔姆斯基的观点的威力不在于他所肯定的什么东西，而在于他否定了什么东西。当他争辩说用纯粹行为主义的条件反射理论来解释语言的获得，那是没有正确地看待事实的复杂性，②这种看法最令人信服。然而，我们可以把他的观点看作是得自于(这两派至少都是暗中接受的)假定，这假定就是：一种自然语言是儿童获得的第一个符号系统，这种获得的过程首先是从公开使用词开始的。如果我们同意纳尔逊·古德曼的观点，认为“任何人在掌握一种语言之前，他就已经在发展和使用初步的前语言符号系统这方面进行过大量的实践，在这种前语言中，手势以及各种感觉和知觉过程都作为指导而起作用”③，那么我们也许会更乐于承认，寻求一个关于学习的经验理论并不是毫无希望的徒劳之举。这样一种经验理论并不一定非要与行为主义结合在一起，也不必对人的适应性和创造性加上先验的限制。如果这套理论得以发展起来，它或许有一种解释能力，而求助于天赋观念似乎正是缺乏这种能

---

① 洛克：《人类理智论》，第一卷，第一章，第五节。

② 参阅乔姆斯基对B·F·斯金纳《语词行为》一文的评论，载《语言》(1959年)，第35页。

③ 古德曼：《问题与投射》，第71页。

力。这样说自然不是要减损乔姆斯基的语法分析的兴趣及其敏锐性。

第二节 威拉德·奎因

自从维特根斯坦去世以及罗素的主要兴趣从哲学转向政治之后，美国人威拉德·奎因(W. V. Quine)就成为他的同行中影响最大的活着的哲学家，至少在英语国家是如此。奎因于1908年生于俄亥俄州，曾就读于奥柏林学院，主攻数学和哲学，后来在哈佛大学学习，并在怀特海、刘易斯和H·M·谢弗的指导下，以一篇名为《系列逻辑》(The Logic of Sequences)的论文获得博士学位。他到欧洲旅行，广泛地接触了维也纳、布拉格和华沙的哲学家，于1934年回到了哈佛大学，先在研究院里当助理研究员，后来在美国海军服役四年，于1946年升任教授。自1948年起，他就成为哈佛大学的正教授和高级研究员。

奎因是一位多产的著作家。他已经发表了至少有四十种著作以及许多文章和评论。他早期的大部分著作特别着重研究数理逻辑中一些技术性较强的问题，但他一直十分关心它的哲学含义，并且毫无顾忌地闯入哲学的其他领域。起初，他与维也纳学派紧紧地站在一起，同意用意义的证实原则来排除形而上学。尽管他很羡慕卡尔纳普在《世界的逻辑构造》中所发挥的逻辑构造的威力，但他却反对卡尔纳普的现象主义基础而赞同物理主义，我们已经看到，纽拉特曾促使卡尔纳普转向这种物理主义与石里克相对立。奎因从未放弃这种物理主义的立场，并且他一直忠实于纽拉特统一科学的理想，实际上拒绝在科学与哲学之间划出一条泾渭分明的界线。

然而，逻辑实证主义有一个中心论点很快引起他的怀疑。

这就是认为逻辑和纯数学的真命题是按照约定成为真的。正如逻辑实证主义所认为的那样,这个论点还包含承认罗素和怀特海关于数学可以还原为逻辑的主张。奎因在承认数学可还原为集合论这个限度内倾向于接受罗素和怀德海的这种主张,但他在后期著作中,例如在1970年发表的《逻辑哲学》中,反对把集合论包括在逻辑之中,其理由是:这样会“过高估计成员与称谓之间的亲缘关系”①。在更早一些的一篇文章《约定真理》(该文在1936年奉献给怀德海的《哲学论文集》,后来收入1966年出版的他自己的论文集《悖论种种》)中,他对几何还原为逻辑的可能性提出质疑,但他承认,如果将解析几何与可以在《数学原理》中的逻辑表达式基础上加以定义的代数表达式相互联系起来,那么也许这种还原是可行的。② 他所反对的是这样一个建议:构造一组几何公设,然后依靠这个假设性的命题,即如果这些公设是真的,那么几何定理就是真的,这样来实现还原。因为如果公设选择得恰当,任何可纳入一种演绎形式的科目都可以进行类似的还原。

奎因在《约定真理》中关于几何所说的东西本身就很有意义,但他的文章的主旨是对逻辑命题是约定地真这种说法提出疑问,不管这些命题是否包括数学命题。他承认,我们可以将所有逻辑手段还原为初始符号的有限集合,如“不”、“如果”和“每一个”这样的习语的集合,他还承认,包含这些习语的有限长度的约定,如“在、‘如果 p 则 q’中的 p 取真值所产生的结果中 q 取真值则使该表达式为真”这样的一些约定将产生数目无穷的后承,包括命题演算的一切逻辑真值。然而,他责问说,“如果逻

① 奎因:《逻辑哲学》,第66页。

② 参阅奎因:《悖论种种》,第80页。

辑是这样间接地来自约定,那么就需要有从约定中推论出逻辑的逻辑”①。就逻辑初始符号而言,这个批评也是适用的。假定“‘如果’、‘非’、‘每一个’等等这样的习语起初对我们来说并不意指什么,我们采用了(某些)约定,以规定它们的意义;但是困难在于,(这些约定)本身的交流却依赖于我们对试图加以规定的习语的自由运用;只有我们十分熟悉这些习语,交流才能成功”②。奎因承认,为了对付这个困难,人们也许会争辩说,所需要的约定一开始就被观察到而没有加以明确地阐述。但是奎因反驳说,一旦语言约定的概念不再被看作是明确的,它就再也没有任何解释力量了。他说:“对于逻辑和数学是先验的真理这种空洞的陈述,对于逻辑和数学是人们坚定不移地普遍承认的这种更加空洞的行为主义的陈述,如果有人在这个意义上把它们描述为约定成真的,那么,我倒想要知道,他到底增添了什么。”③

奎因在他最著名的《经验主义的两个教条》这篇文章中正好回到了这个更为空洞的行为主义陈述。这篇文章于 1951 年 1 月发表在《哲学评论》上,1953 年收入他的《从逻辑的观点看》的论文集。奎因驳斥的两个教条,第一个是分析命题和综合命题之间有一种根本的区分;第二个是还原主义的教条,也就是如他所说的“认为每一个有意义的陈述等值于指称直接经验的词项的逻辑构造这样一个信念”④。一个分析命题,正如我们所看到的,是仅仅根据表达它的记号的意义而设定为真的命题。根据

① 参阅奎因:《悖论种种》,第 97 页。

② 同上。

③ 同上书,第 99 页。

④ 奎因:《从逻辑的观点看》,第 20 页(中译本已由上海译文出版社 1987 年出版)。

我们刚才讨论过的对逻辑和数学命题的有效性的语言学说明，这适用于逻辑和数学命题，但不仅仅适用于它们，还适用于像"所有单身汉都是未结婚的男子"这样的语义陈述，这些陈述被认为是可以通过同义词的替换而转变为逻辑真理的。如果"单身汉"的意义只不过是"未结婚的男子"，那么"所有的单身汉都是未结婚的男子"可以重写为一个逻辑上的同一陈述。奎因的责难是：我们没有任何同义性的标准。如果"所有单身汉都是未结婚的男子"这个陈述是分析的，那么我们就可以说表达式"单身汉"和"未结婚的男子"是同义的，但是这么一来我们是在兜圈子。如果所有单身汉是未结婚的男子这个陈述是必然真的，那么我们可以说这两个表达式是同义词，但是我们还是在兜圈子。因为"必然地"一词在这里的作用只不过是要说明，它所支配的陈述是分析的。

无疑，这样的步骤是循环的。但是，人们还是要争辩说，必须注意，"眼科大夫是治眼的医生"这个陈述与"眼科大夫是运气好的"这个陈述之间是有区别的。对于前者，只要我们理解了其中词汇的意义就能知道它是真的，而后者却依赖于经验证据。就这一点而言，奎因承认有这种区别，因为他承认"从整体上看，科学既依赖于语言，又依赖于经验"①。但他否认在任何场合下都可以作出这种区分。这就与他对第二个教条的驳斥有关了。卡尔纳普提出一个有独创性的方案，即把有意义言论中的每一个成分都翻译成一种除了逻辑手段外，只包含有指称感觉材料的词项的语言。奎因不仅要否认这个方案的可行性，而且还采取了更加激进、因而更成问题的步骤：否认任何陈述可以孤立地由某些特定范围内感觉事件的发生来验证或否证。把这两个

① 奎因：《从逻辑的观点看》，第 42 页。

教条联系在一起的是这样一个事实：如果我们接受第二个教条，即使是它的弱形式也罢，那么我们就可以把一个分析陈述看作一个“为任何经验事实所空洞地验证”的陈述。

奎因赞同相反的观点，用他自己的话来说，就是“我们所谓的知识或信念的整体，从地理和历史中的最有因果性的问题，到原子物理乃至纯数学和逻辑的最深刻的定律，都是人造的网络，这个网络仅仅沿着边缘与经验相接触”①。这个整体的划界条件是不确定的，因此，当它与经验相冲突时，到底应该在哪一部分作出改动，使之与经验协调起来，对此我们有相当大的自由。靠近边缘的陈述，即那些表达外部刺激直接引起的信念的陈述，换言之，观察报告陈述，是相对可靠的。但这些陈述不是神圣不可侵犯的；通过在其他区域作出调整，我们可以把这些陈述当作骗人的幻觉报告而加以废除；但是，如果所说的陈述也得到了其他观察者的肯定，我们就不会采取这种步骤。基于不同的理由，那些被认为是构成我们的信念核心的陈述，逻辑和数学真理，或者被我们当作是这样的陈述，也许还有某些非常普遍的科学原理不会被侵扰，但它们也不是神圣不可侵犯的。当面临着业已接受的理论垮台时，我们可以抛弃或修改这些陈述，这似乎是保持整体和谐的一种最经济和最可靠的方法。

然而，即使基于这种观点，我们就不能区别事实信念的改变同语言用法的改变吗？由于我们发现了黑天鹅，因而抛弃了“所有天鹅都是白的”这个陈述；由于我们的相等性的标准在运用到无穷数时发生了变化，因而就抛弃了“部分决不等于整体”这个陈述；这两者之间难道没有区别吗？我认为奎因不会否认这两种情形有差别，但也不会将这两种情形以同样的方式进行对比。

① 奎因：《从逻辑的观点看》，第 42 页。

他可能认为这些例子表明：人们不同意先前所同意的语句可以有各种各样的理由。一般说来，奎因情愿谈论由同意或不同意各种表达的证据来解释的语言行为，而不谈意义。在 1960 年问世的最值得重视的著作《词与对象》中，他允许自己谈论刺激意义(stimulus-meaning)，但他却通过在一定的时间引起谈话人同意或不同意给定语句的刺激的类来对刺激意义进行定义。①他甚至愿意说，一些词对一个特定的说话人是"刺激同义词"，根据是这些词被当作语句时，对这个人来说具有相同的刺激意义；②他赞同对每个谈到有关语言的人都倾向于同意的语句使用"刺激分析"。在他 1970 年发表的晚期著作《指称的根源》中，甚至宽容到了这种地步——允许一个语句被称为分析的，如果以该语句所属的语言作为母语的每一个人"只要懂得它的词汇就知道它是真的"③。他同样愿意"允许有证明的链条；我们还是希望把一个深奥的语句算作是分析的，如果它可以从一个推论的链条中获得，其中每一个推论只要懂得这些词，都单独是确实可靠的"④。这是相对于人来说的强标准，因为并不是每一个人都能推论哪怕是最简单的证明链条。从宽泛的解释看来，这就把某些逻辑又推回到对分析性的理解上来；如奎因所指出，某些(但不是所有的)有争议的命题，如排中律，必须算作综合命题。

在另一篇著名的文章《论何物存在》(这篇文章于 1948 年刊登在《形而上学评论》上，后来也收入《从逻辑的观点看》)中，奎因发明了一个著名的口号：存在就是一个变元的值。这听起来

① 奎因：《词与对象》，第 32—33 页。

② 同上书，第 54—55 页。

③ 奎因：《指称的根源》，第 79 页。

④ 同上书，第 79—80 页。

也许很神秘，但它只不过是罗素的摹状词理论的发展而已。大家还记得，(罗素的)这个理论提供了一种将名词性词组变成谓词的方法。奎因直接地把它推广，以消除所有单称词项。对专名的处理则是把"与如此这般同一"看作是单一的摹状谓词，代名词和其他指示代词则用根据语境而挑选出来的个体化摹状词所代替。正如奎因所说，并没有人认为，这种对我们通常的说话方式的整理会产生对它所适用的语句的完善的翻译，而是认为它会产生一些改写，这种改写没有带来信息上的损失因而在这个意义上说是妥当的。结果，我们获得了一种语言，其中指称对象的惟一方式是不确定地通过使用代表量化变元(quantified variable)的记号来解决。由此得出，这样被整理过的论域的变元所涉及的事物仅仅是那些有资格进入存在的事物，因而什么样的具体事物存在这个问题就变成什么样的事物实际满足代表量化变元的记号与之结合的那些谓词这个问题了。这就是对奎因所说的存在就是一个变元的值这个口号的解释。

正如奎因本人所承认的，仅当有所说的东西存在时，这才是对有什么存在的一个说明。如他所说，他只声称提供了一个本体论承诺的标准。一个理论(在奎因所说的广义的理论这种意义上，任何一组论断及其逻辑后承都构成了一个理论)从本体论上承诺了其变元范围所包括的种种实体(entity)，这种承诺将为它所包含的谓词所决定。由此得出，一个理论所承担的实体的范围将取决于表述该理论的方式。在某种情形中，要避免那种不可取的本体论承诺，只要重新作一下语法分析就行了。但在其他更有趣的情形中，这就取决于人们是否能够找到一种将一类实体(entity)还原为另一类实体的手段。因而，如果一个人想要抛弃抽象对象(奎因说他在《走向建设性的唯名论》一文中曾这样做过，这篇文章是他与纳尔逊·古德曼合写的，发表在

1947 年的《符号逻辑杂志》上),那么他就必须避免对性质或类进行量化;但是,这篇文章指出,他就必须足智多谋,以致能够设想出与“狗比猫多”这样乏味的陈述大致等价的形式。在他最近的著述中,奎因放弃了这种刻板的唯名论,理由是它没有考虑到经典教学的重要作用,如果人们要公正地对待现代科学,就必须接受这种数学;并且他现在把类的等级系列吸收到他的本体论之中。他相信,类完全可以胜任人们认为只有属性才能担当的一切重要职责,而且类比属性更可取,因为类不象属性,可以有一个同一标准:一个类 A 等同于另一个类 B,当且仅当 A 与 B 是有相同的成员。

由于奎因把量化看作是针对对象的,而不是针对语言表达式的(除非这些语言表达式本身被当作对象),因而对于他的目的来说重要的是取这些对象为值的函项不能出现异常行为,就是说这些函项不能允许任何东西对于一种指称方式之下的对象是真的,而对于另一种指称方式之下的同一个对象却不是真的。然而,众所周知,在有些地方,包括日常论域和哲学论域,这些条件并没有得到满足。有一类引人注目的情况就是由于使用“必然地”这样的模态算子而产生。用奎因自己的一个例子来说,数目 9 是与行星的数目同一的;但是,“9 必然地大于 7”一般认为是一个真陈述,而“行星的数目必然地大于 7”通常则被认为是假的。间接用语以及使用那些代表罗素所说的命题态度的词都可提供一些更为熟悉的例子。用奎因的另一个例子来说,我可以相信那个偷了如此这般的文件的人是间谍,却不相信我那可敬的邻居是间谍,尽管事实上偷文件的人正是我那可敬的邻居。由此看出,“我相信……是一个间谍”对于一种摹状词之下的这个人是真的,而对于处于另一种摹状词之下的同一个人却是假的。

关于模态算子的困难对于奎因来讲并不严重,因为他对分

析与综合之间的区分的排斥可以不要这些算子。他确实也赞成谈论可能性,因为我们不仅能够谈论已经发生的事情,而且还能够谈论那些只要适当的条件被满足就会发生的事情;但他认为这样的条件句可以化归为关于趋向性的陈述,而关于趋向性的陈述可以化归为关于这种趋向性所属的对象的结构的陈述(这在我看来更不可信),结构的这些属性本身就是从关于这些对象所属的"自然种类"的构成的理论中引申出来的。至于命题态度,他指出我们可以这样来处理那个关于间谍的例子:我相信那个偷文件的贼是个间谍,而不是相信那个偷文件的贼是某某人。因为在第一种情况下,如果这个贼事实上就是我的邻居,那么即使我不知道这个事实,这还是不会妨碍"我相信他是个间谍"对于我的邻居是实用的;但是,如果把"我相信我的邻居是个间谍"当作对我的信念内容的描述,就像人们自然而然地做的那样,那么这仍然是假的。在允许替换的情况下,人们认为我是在非常明了地解释信念;在其他更常见的情况下,人们认为我是在晦暗不清地解释信念。这就符合奎因的要求了,因为信念总是要解释得非常明了的,但他并不认为这是可行的。[①] 最使他满意的是把所有关于命题态度的言论都化归为那些持这些命题态度的人的性格和行为的言论,这里所指的行为只能认为是所谈的个人做出或倾向于做出的肉体的运动。但是,无论是他还是任何别的人都没有能够找到一种办法来克服这个纲领所面临的非常明显的困难。

从奎因的《词与对象》以及更晚一些的著作,尤其是他的《本体论的相对论及其他论文》(这本书于 1969 年问世)中可以看出这么一个情况:他对同义性概念的反感反映了一种意义更为深

① 参阅奎因:《词与对象》,第 149 页。

远的哲学观点。他坚持认为,从一种语言到另一种语言,甚至同一种自然语言的一个语句到另一个语句的任何一个翻译中,都必定存在着一种根本的不确定性。这个观点的论据是在《词与对象》的开篇中提出来的。一个正在研究土语的语言学家注意到,当一只兔子跑过时,土人就说"嘎瓦盖"。在做了进一步的试验之后,他就形成这样的假设:"嘎瓦盖"是一个代表兔子的土语。但是这个假设永远不能得到完全验证。因为任何用来表明"嘎瓦盖"指一个兔子的证据同样也支持"嘎瓦盖"是指兔类,或者指解释为集合名词的兔子,或指一个兔子的某一个阶段亦即一个兔子生长的一段时间,或者指一个兔子的某些未分开的部分。为了克服这些不确定性,这个语言学家就要探讨关于数和同一性问题,但为了解释对这些问题的答案,他还必须对正在研究的语言的语义结构形成奎因所说的分析性假设,许多这种假设形成的不同的链还会导致对他的研究科目的意义的不同解释,这种不同解释同样与他所有的材料相一致。

可能会有人认为,那个语言学家的困难只不过是由于他从外部来剖析这种土著语言,如果他同时懂得两种语言,问题就不存在了。但奎因是不会接受这种简单的解决办法的。他争辩说,在解释与我们操同一种语言的人的话语时,同样的问题也会出现。我们假定彼此意义相通,因为我们在相同的可观察环境中都会像土人用"嘎瓦盖"的情形一样,一致承认相同的语句。有人会说,至少人们知道自己的意思,但奎因似乎不愿承认这一点,因为他把语义学说成是"受到了有害的心灵主义的腐蚀,如果我们把一个人的语义学看作是超出他的明显行为的倾向可能暗含的东西之外在他的头脑中决定的话"①。我感到有必要指

---

① 奎因:《本体论的相对性》,第 27 页。

出，这样向行为主义投降，似乎不是任何有力论证的结果。

在奎因看来，这种译不准是同他所谓的“本体论的相对论”联系在一起的。让我们假定——这种假定的确可以质疑——我们可以发现有利的情况支持我们接受所有那些为作出本体论许诺而划定界限的谓词。在特定的场合下，我们在判断这些谓词是否得到满足时还会出错，因而还可以进一步增添一些谓词。也许还有其他种类的对象还没有进入我们的视野。然而，有一点仍然是真的：任何进入我们视野的对象都必须为我们的概念系统所覆盖，这样才使得其存在与否这一问题有意义。这样一来，那种支配译不准的想法就起作用了。因为那些产生我们的理论的经验不足以确定理论，那么，对于有什么存在的各种大相径庭的说明，每种说明都以自己的方式来解释证据，同样都可以与证据一致。看来，根据奎因的行为主义意义标准，那些在一切可以设想的环境中都能同样地引起同意或不同意的理论必须被看作是等价的，但这还是给他的下面这种看法留下了余地：物理理论之间可以存在着根本的差异，其中每一个理论都同所有实际上已经或将要记录下来的有关观察相适应。在这种情况下，他争辩说，询问哪一个理论代表了本真的世界是毫无意义的。除非有一个共同的背景理论，否则我们甚至不能将这些理论进行比较，而且对于这种背景理论，也还存在着其他可供选择的理论；可是为了把这些理论看作可选择的理论，我们就必须把它们置于一个更进一步的背景之上。因此，相对性是不可避免的。

然而，如果我们要公正地对待我们的经验，是不是一定要把物理对象以这样或那样的伪装放在我们所有的理论中呢？奎因的答复是，在实际上是这样的，但是他把这一点说成是一个方便的问题。他在《经验主义的两个教条》的末尾说道：“作为一个经

验主义者，我继续把科学的概念系统看作根本上是为了根据过去的经验来预测将来经验的工具。物理对象作为方便的媒介而被从概念上引入这局面——不是用根据经验的定义，而只是作为不可简约的假定物，在认识论上，它们可与荷马史诗中的诸神相比。至于我自己，作为一个非专业的物理学家，我确实相信物理对象，而不相信荷马的诸神；而且我认为不这样相信便是科学上的错误。但就认识论的立足点而言，物理对象与荷马的诸神只有程度上的差别，没有性质的不同。这两类东西都只能作为文化假定物而进入我们的概念。物理对象的神话在认识论上优于大多数其他神话，理由在于，它作为把一种易于控制的结构置于经验之流中的手段，已证明它比其他神话更奏效。”①

我们不要被这段妙语连珠的文字所迷惑，以为奎因认为我们能够不依赖任何文化假定物描述经验之流，甚至以为他允许我们真的作出另一种选择，从而同物理学家命运与共。他反对从感觉材料出发，他的根据是，这些感觉材料作为一个自主的领域不能首尾一贯，他甚至进而主张，只有通过假定物理对象，我们才能获得进行系统处理的材料。

这种对物理主义的选择把奎因与詹姆士、刘易斯区别开来，但这并没有割断他对实用主义的依附关系。实际上，他的《本体论的相对性》的论题主要兴趣是实用主义的。它将本体论突出出来，然后又抹煞了它的重要性。极而言之，如果我无法知道我的邻居到底是指兔子，是指兔子的某个生长阶段，是指兔子的某些部分，还是指具有兔子属性的时-空区域，如果这些解释中的每一种都同样能适合我的观察，那么，我能够在理论上区别这些东西这一事实就变得无关紧要了。如果能够令人信服地证明，

---

① 奎因：《从逻辑的观点看》，第 44 页。

我不仅不能确定我邻居说的话，而且也不能确定我自已的话，那么这一点就变得更明显了。奎因本人没有吸取的教训在于：一旦我们对于什么能够存在提出约束条件，那么剩下的问题就只是，一种东西是否能够、(如果能够的话)以及如何还原为另一种东西这个技术性问题。对于实用主义者以及任何哲学家来说，困难就在于发现这种约束条件的一个实例。

第三节 纳尔逊·古德曼

与奎因齐心协力，在掌握逻辑并且善于使逻辑服务于哲学等方面与奎因并驾齐驱，但却有着他自已的风格和方法以及意见和兴趣的哲学家就是纳尔逊·古德曼(Nelson Goodman)，我们在前面已经提到了他的著作。古德曼生于 1906 年，曾在哈佛大学当过本科生和研究生，在回到哈佛任教授之前，曾在图夫茨学院，宾夕法尼亚和布兰德斯大学教过书。他在哈佛做的博士论文是 1940 年完成的，论文名为《对特质的研究》，起初是作为对卡尔纳普的《世界的逻辑构造》的批评性研究。这篇论文经过多方面的修改和扩展，并且取了一个更恰当的名称《现象的结构》，于 1951 年出版。经过修订和修改的第二版于 1966 年问世。与此同时，他还发表了《事实、虚构和预测》，该书主要是 1952 年在伦敦大学学院谢尔曼讲座上发表的三次讲演，于 1955 年问世，经过少许改动，于 1965 年又出了第二版。由于接受了牛津的约翰·洛克讲座的邀请去讲学，使得古德曼的《艺术的语言》的论文集于 1972 年才问世，他的最新著作《世界的构成方式》于 1978 年问世。

古德曼在伦敦讲演的绪论中极好地阐明了他对哲学的立场，这个绪论现在是作为《事实、虚构和预测》一书的第二章。他

在请求澄清意义时说道:"对于怎样才算清楚,由于没有任何方便、可靠的标准,个别的思想家只能扪心自问,搜求于自己的哲学良心。"①古德曼本人的哲学良心是极为严格的。在他看来,"不加解释就不可接受"的东西有:"能力或趋向,违反事实的论断,仅仅可能但非现实的实体(entity)或经验,中微子,天使,魔鬼和类"。他对类的排斥形成了贯穿于他的全部工作的唯名论。关于这一点,我马上还要多说一些。像中微子这样的粒子他认为"超出了哲学的解决范围"。他在这些讲演中所要处理的正是"趋向问题,违反事实的论断和可能的东西等问题"。然而在这里他的良心再次起了作用:他缩减了他本来可以用来合法地处理这些问题的武器。他说:"例如,我将不依靠因果联系与偶然联系之间的区分,或者分析陈述与综合陈述之间的区分。你可以谴责这些顾忌,并争辩说,天上和地上存在的事物比在我的哲学中梦想的事物要多。我关心的倒是,在我的哲学中所梦想的事物不应该比天上和地上存在的事物多。"②

在谢尔曼讲座的讲演《事实、虚构和预测》之前,古德曼发表了一篇早期的论文,它是论"反事实的条件句"的。我们已经看到,这种条件句在C·L·刘易斯的哲学中起了很重要的作用,而且这种条件句不是真值函项的。人们并不认为这种条件句仅当它的前件是假的时它就会是真的。在后件是一个观察陈述的情况下,对于前件可以只要求在能够作出观察的地方放上一个假设的观察者;并且在这个事件中,可以把这种事例看作是对实际作出这种观察的实际事例的"投射",尽管我们看到,这个步骤并不是没有它本身的困难。更经常地使条件句成为可接受的是

① 古德曼:《事实、虚构和预测》,第二版,第32页。

② 同上书,第34页。

前件与后件之间应该有一种适当的联系。但是,怎样规定这种联系呢?古德曼的办法是把条件句解释为断定一组条件是真的,这组条件是这样的:当肯定这些条件的陈述与前件相结合时,便逻辑地得出后件。然而,他却没有能够找到一个选择这些相关条件的严密的程序。很清楚,这个公式不可能是“所有真陈述”,甚至也不可能是“有一些真陈述”,因为在第二种情形中,它可以包括前件的否定,而在第一种情形中它必须包括前件的否定,这就使得前提是矛盾的。因而我们必须规定:所选择的条件必须与前件在逻辑上相容。但是古德曼毫不困难地指出,这是不充分的。在研究过他先前所考虑的每一个建议所遇到的一系列明白直率的反例之后,他最终所得到的公式复杂得令人望而生畏,但还是未能达到目的。一个障碍就是需要排除那样一些真陈述,这些陈述尽管与前件在逻辑上相容,但前件真就会牺牲它们的真值。说得更肯定一点,就是要求这些陈述与前件合取导出(entailing)后件使它们与前件可共真(co-tenable)。但是,这样我们就陷入了循环,因为,如古德曼所说“可共真是通过反事实的条件句来定义的,而反事实的条件句的意义又是通过可共真来定义的”。[①] 另一个障碍在于必须把一个陈述说成是由规律引向另一个陈述的,而这却是一个需要加以解释的概念。古德曼所能够提供的至多是“一个一般陈述是类规律(law-like)的陈述,当且仅当它是先于它的所有实例的确立而被接受的”。[②] 这本身是无可非议的,但也需要进一步的解释。我们需要有某些原则,以区分出哪些可以合法地从已知情形投射未知情形的谓词和那些不能这样投射的谓词。简而言之,如古德曼

① 古德曼:《事实、虚构和预测》,第16页。

② 同上书,第22页。

所见,我们已经深入到了归纳问题的核心。

古德曼为他在伦敦的第二次讲演名为《新的归纳之谜》,因为他相信,他已经将问题从"为什么一个假说的肯定实例能对预测将来的实例提供某种依据"这个由休谟提出来的问题转变为"一个假说的肯定实例是什么?"①的问题,并且进而转变为"什么样的假说为它们的肯定实例所验证"这一问题。事实上,这主要是形式上的转变。休谟已经表明,没有任何一种必然性可以保证从过去的经验到将来的经验的过渡。他认为,我们敢于从已知的东西进入到未知的东西是习惯的结果,但他并不认为每一种习惯都一样地起作用,也不认为相互冲突的步骤,就不可能同样与我们过去的经验一致。古德曼所做的只是发明了一种方法,一个至今未被违反的全称假说失效的那一点表示为两个全称假说有所不同,以此来把上面所说的事实加以改装。为了做到这一点,他举了"所有翡翠都是绿色的"这个例子,并且引进了谓词"绿蓝的"(grue),这个谓词仅仅适用于恰好在时间 t 之前被考察过并且发现是绿色的物体,而不在这个时间考察的则发现它是蓝色的物体。显然,所有在 t 之前被考察的翡翠都表明是绿色的,这一事实与所有翡翠都是绿色的以及所有翡翠都是"绿蓝的"这样两个互不相容的假说同样没有矛盾。有人反对道,"绿蓝的"不是一个像"绿色的"那样真正的性质谓词,因为它是通过参照一个特定的时间而被引进来的。对此,古德曼有一个很巧妙的回答:这取决于从什么东西出发。如果"绿蓝的"和它的反面"蓝绿的"被当作初始谓词,那么"蓝色的"和"绿色的"就变成有方位性的(positional)谓词了。显然,这种方法可以采取各种其他形式。当人们意识到这只不过突出了定性的谓词与

---

① 古德曼:《事实、虚构和预测》,第 81 页。

定量的谓词都同样是有弱点的这一事实,他们就不太愿意对此多加挑剔。没有人想要否认,一条适合于有穷数目的点的曲线可以有无数方式来延长。

古德曼的方法的优点用他自己的话来说,在于表明了,第一,"关于趋向性和可能性这整个一系列棘手的问题都可以还原为这个投射问题";其次,"类规律的或投射的假说不能仅仅依据句法来加以区别,甚至也不能依据这些假说具有纯粹一般的意义这一点来区别"①。他本人建议区别这些假说的办法是:在那些虽未被违反、但互相对峙的假说中,选择那些其地位保护(entrenchment)得更加巩固的假说。这里,这些假说受到保护的程度取决于它们的前件与后件在过去被投射的程度。新谓词的引入由于它们与已被确立的谓词具有密切关系而合法化,这只不过是把休谟所持的观点加以现代化而已,他与休谟的不同之处只在于,认为与过去的经验相吻合是最初与我们的语言习惯联系在一起的。我的意思倒不是说,它因此就更糟糕。

在古德曼的《现象的结构》中有着休谟的比较微弱的回声。这本书坚持要在唯名论的并且尽可能经济的基础上构造出一个现象主义系统。古德曼所理解的唯名论在《个体的世界》这篇文章中解释得很清楚,这篇文章收入了他的《问题与投射》。这本书实际上等于排除了类。类的概念之所以受到指责,是因为它承认没有内容差别的实体的区分。例如,有人把法国的各个县和法国的各个省算作两个不同的类,然而它们却是由相同的领土所组成。根据这个唯名论者的看法,这里只有一个实体(entity),这就是被当作基本个体的各块领土的总和。古德曼解释道,任何个体的总和本身都是一个个体,不管它的各个部分是

① 古德曼:《事实、虚构和预测》,第 83 页。

否在时间或空间中连接在一起，而且任何可以作为一个世界中的元素而出现的东西都算作一个个体，这个世界可以描绘为“由实体组成，其中任何两个实体都不可能打破而变成同一种实体”①。在古德曼和奎因的早期的一篇文章《走向建设性的唯名论》中，他们开宗明义地说“我们不相信抽象实体”②。但在后来的一个阶段，古德曼再也看不出抽象的东西和具体的东西之间的清楚界线。他所要求的是用个体代替类，用个体之间的重叠关系来代替类成员之间的重叠关系，而不管在数学上要付出多大代价。

在《现象的结构》中所作出的另一区分是殊相论系统与实在论系统之间的区分。殊相论系统是像卡尔纳普的《世界的逻辑构造》那样的系统，它从不可区分的经验要素出发，进而构造出感性特质(sensory qualities)；实在论系统是一个从可感特性(qualia)出发的系统，这个系统将这种可感特性结合为古德曼所谓的“具体”(concrata)。古德曼把这两种出发点都看作是合法的，然而，在批评了卡尔纳普的构造的细节之后，他本人却发展了一个以颜色、地点和时间作为初始可感特性的实在论系统。他允许其他感觉形态的可感特性，如声音、气味等也可以作为初始可感特性，但是他劳神费力地发展的可感世界是纯粹视觉的世界。除了重叠关系之外，他还用到了共在(togetherness)关系，这种共在关系把一种可感特性与其他两种可感特性如颜色-点与时间，或者颜色与时-空的总和结合起来。单是三种可感特性的共在关系还不足以构成一个具体，因为颜色可以与地点在一起。视觉面积和形状并没有被当作基本可感性质，而是借助

① 古德曼：《问题与投射》，第159—160页。

② 同上书，第173页。

于同等面积这一谓词来加以定义的,因为它们不像颜色那样是加上去的。可感性质相配合的方式被独创地整理成为一门关于性质的拓扑学。

值得注意的是,古德曼不像卡尔纳普在《世界的逻辑构造》中所做的那样,事实上也不像现象主义者通常的做法,他并不主张他的系统在知识的序列中有任何优先地位。相反,他声称,①在这方面选择现象主义基础或物理主义基础是否有差别这一问题完全是个混淆不清的问题。对此,我不敢苟同。我在《哲学的中心问题》的第四和第五章中曾试图证明现象主义基础的优先性。另一方面,我认为物理世界不可能在这个基础上逻辑地构造出来,而仅仅是可以辨明的假定物,而古德曼却认为这是个悬而未决的问题。他认为,还原的标准是什么还不清楚,而且"我们所要解释的物理世界是不那么一致的常识和陈腐科学的世界呢,还是不断修订的深奥的最新物理理论的世界"②。这也是不清楚的。不管怎样,他写这本书的目的并不是要为这样的努力来铺平道路,而只是要分析现象。这证明他认为哲学"具有清除困惑和混乱的作用"③。

《艺术的语言》,正如标题所示,是讨论符号化的各种形式的。其中一个主要的目标与其说要强调图象表现与语词描述之间的区别,不如说是强调它们之间的相似。例解(exemplication)和表达(expression),作为符号化的模式,是与表现(representation)和描述(description)密切相关的,虽然它们的方向相反。表现和描述都将一个符号与它适用的事物联系起来,例解将符号与

---

① 参阅古德曼:《现象的结构》,第二版,第136—140页。

② 同上书,第379页。

③ 同上。

字面上指称它的标记联系起来,表达将符号与比喻上指称它的标记联系起来。① 因而,一幅图画例解"灰色"这个词所指示的东西,并且表达了归入"忧伤"一类的东西。当要在描述(description)和描绘(depiction)之间作出区别时,古德曼坚持认为,这与一个符号的内部结构无关。他有力地反驳了那种把相似作为表现的标准,或者把结构的相似性作为一种要求强加给语言的做法。②他认为,在认识的和情感的之间作出的那种过于随便的区分妨碍我们"在审美经验中看出:情感在认识上也起作用"③。他列举了四种"审美征兆",其中最重要的是将例解系统与指称系统区分开来的那种特征。这些征兆并不是用来作为价值的标志。当谈到审美价值时,古德曼把"审美的也算做认识上的优点"④。

《艺术的语言》中大部分内容极为费解,尤其是古德曼发挥了他的"标记理论"的那个冗长的一章,如果掌握了其中总的倾向,就更容易理解古德曼最近的一本著作《世界的构成方式》,他在序言中声称这本书"所反对的既有理性主义也有经验主义,唯物主义、唯心主义和二元论,本质主义和存在主义、机械论和生机论,神秘主义和科学主义,以及大多数其他激进学说"⑤。实际上,这本书与其说与这些学说相抵触,不如说不理会这些学说,尽管它含有驳斥其中某些学说的意思。它本身如作者本人所公正地形容的那样,是"一种带有严格限制的激进相对主义,最后归结为反实在论"⑥。

---

① 古德曼:《艺术的语言》,第 92 页。
② 同上书,第 231 页。
③ 同上书,第 248 页。
④ 同上书,第 259 页。
⑤ 古德曼:《世界的构成方式》,导言第 10 页。
⑥ 同上书,第 248 页。

这本书很短，连同序言一共一百四十二页，由七章组成，写了七年时间。他的论证是从第一章的一个段落开始的，这一章是献给恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer，1874—1945年)①的。他写道："参照系似乎属于描述的系统而不属于所描述的东西：这两个陈述(即"太阳总在转动"和"太阳从不转动")中的每一个都把被描述的东西同这种参照系联系起来。如果我问到关于世界的一些事情，你所能够告诉我的只是在一个或几个参照系中它是怎样的，但如果我坚持要你告诉我，撇开所有参照系它是什么样的呢，那么，你又能说什么呢？我们被限制在任何被描述的东西的描述方式之中。由此说来，我们的宇宙是由这些方式组成，而不是由一个或多个世界组成。"

古德曼讲得很清楚，他并不是在谈论可能世界。他要想说的是存在着许多现实的世界，或者用他所喜爱的说法，存在着许多世界样式(world-versions)，这些世界样式不能结合或还原为一个世界样式。这些世界样式并不是无中生有的，而是通过将事物分离并以不同方式把它们放到一起这种过程，通过增加或减少实体，通过转移重点(这在艺术作品中屡见不鲜)，通过重新排列后重新构形才从一个世界产生另一个世界。心理学实验充分证明：我们认为在知觉中被给与的东西在很大程度上都是我们自己构造的结果。真理也不像人们素朴地认为的那样提供直接约束。在古德曼看来，"真理远不是一本正经的和严厉的主人，而是一个恭顺和服贴的仆人。那些认为自己一心一意致力于寻求真理的科学家是在自欺欺人。他对于自己能够不断地搜求的微不足道的真理并不介意：他指望多方面和不规则的观察结果会多少暗示全面的结构和有意义的概括。他追求系统性、

① 卡西尔的主要著作有《符号形式的哲学》与《语言和神话》。

简单性和机会；当这些方面都得到满足时，他就任意裁剪真理使之适合。他所提出的定律与其说是他发现的，不如说是他颁布的，他所描画出的样子与其说是他辨认出来的，不如说是他投射出来的。”①

此外，古德曼把真理，确切地说，把字面上的真理看作只属于字面上所说的东西。不过，在他看来，比喻上所说的东西，或者根本没有说而只是例解和表达的东西（就像在艺术作品中那样），也可以形成一个世界。为了避开引起混淆的危险，古德曼情愿不把真理赋予图画或其他“非语词形式”。然而，他仍然认为“图画与一个理论中的概念或谓词同样重要，它们的相关性，它们的启示作用，它们的力量以及它们的合理性——简言之它们的正确性，同样必须予以考虑”②。正确性是从总的方面起作用的东西。谈论理论是正确的或错误的比谈论图画是真的或假的要来得好。③

那么我们就要知道，他认为正确性是什么。古德曼评论道，他不是在道德的涵义上使用这个词。这一点无须他多说别人也明白。当谈到他是如何使用这个词时，他只是说了一些警句式的话但并不清楚。有一点已经搞清楚：正确性既包括演绎的有效性，也包括归纳的有效性。归纳的有效性在《事实、虚构与预测》中已经得到解释，而演绎的有效性被以同样的方式解释为“与推理规则一致，推理规则就是在接受或拒绝特殊推理时指导推理实践的那些规则”④。前提要真，这是对演绎正确性和归纳的正确性的共同要求，从真前提进而得出真结论，这只是对演绎

① 古德曼：《世界的构成方式》，第18页。

② 同上书，第19页。

③ 同上。

④ 同上书，第125页。

的正确性亦即演绎的有效性的要求。可信性和融贯性勉强地被认为是检验真理的手段。正确表现被认为是起样本作用的,而提供非语词的样本被认为是遵守某种类似归纳法则之类的东西。因此,“检验图案、色彩、和声的正确性(即一件作品作为这些特征的一个样本是否完美)要看我们能不能发现并运用被例解的东西。什么东西算作取得了协调一致,要取决于我们的习惯(这种习惯当面临着新的挑战和建议时也不断地修正)采用什么东西作为可投射的种类”①。由此我们可以正确地推断,古德曼并不想把科学中的真理性与艺术中的正确性之间的区分同客观性与主观性之间的区分相提并论。由什么东西构成一个单一的世界样式,是一幅特殊的图画,还是某个艺术家的全部作品,或者是他绘画生涯中某个“时期”的作品,还是某个流派整体的作品?对此我们还是不清楚的,但是也许对这些问题不应该寻求确定的答案。

任何精神健全的实在论者在说世界是客观的时都不是意味着世界可以不依赖于任何描述它的方法而被真实地描述。他至多声称:某些描述是客观地真的,意思是说,那些不依赖于我们对它们的认知而成立的事态使得这些描述为真。最使实在论者感到震惊的是在古德曼(也许还有某些非实在论者)的观点中有这样一个论点,即存在着不相容的真理。古德曼所举的例子中有这样一些陈述:1.“地球永远静止不动,”2.“地球旋转不停。”②他承认人们一般会把这些陈述解释为省略的陈述,如果把它们展开为:1.“在托勒密系统中,地球静止不动,”2.“在某种类似斯特拉文斯基-福金式的系统(Stravinsky-Fokine-like

① 古德曼:《世界的构成方式》,第137页。

② 同上书,第111页。

system)中,地球则像《彼特鲁什卡》中的角色那样旋转不停”①,这种冲突就消失了。然而,他争辩道,这种方法的作用说得太大。他引证这样两个陈述:“斯巴达王曾得两票”和“斯巴达王只得一票”来说明问题,并将它们展开为“根据希罗多德的说法,斯巴达王曾得两票”和“根据休昔底德的说法,斯巴达王只得一票”。问题在于这类比是否合理。至于我自己,我倾向于认为,在第一对例子中,不相对于某个系统就无事实可言,而在第二对例子中却有事实可言。或者是希罗多德错了,或者是休昔底德错了,如果想要找到进一步的证据以支持一种或另一种说法,或表明这两种说法都错。这是研究古代史的专家们的事。但肯定不能表明这两种说法都是正确的,即使在不同的现实世界中也是如此。

古德曼经常使用的一个例子是对几何学上的点的定义。在《世界的构成方式》中,他引用了两个陈述:“每一个点都是由一根竖线和一根水平线形成”,“没有一个点是由线段或任何别的东西组成。”②在另一个地方他提到了把点看作一对对角线的想法,并提到了怀特海将点定义为体积系列的类的做法。③ 这些对点的刻划不仅不是同义的;甚至也没有相同的外延,尽管它们分别所属的系统可以表明是同构的。那么这是不是表明有不相容的真理呢?正确的回答是,我们这里碰到的不是对事实的相互冲突的陈述,而是不同约定的选择。对此古德曼的回答是:如果“我们在描述空间的方式中剥去全部约定的外衣——去掉

---

① 伊戈尔·斯特拉文斯基(1882—1971年),苏联作曲家。米谢米·福金(1880—1942年),俄国芭蕾舞表演艺术家,编导。《彼特鲁什卡》,是由斯特拉文斯基谱曲、福金编导的芭蕾舞剧。——译者

② 古德曼:《世界的构成方式》,第114页。

③ 参阅怀特海:《自然知识原理》,第三部分。

所有差别,那么就没有什么东西剩下了”。我自己关于约定在数学中的作用的观点不那么坚定,对于这场争论不敢妄加评判。然而有一点应该注意,导致怀特海的定义的那种方法,他所谓的“外延抽象原则”,至少是打算给几何学上的点和线这样的词汇赋予经验意义的。①

第四节 迈克尔·达米特

与古德曼一样对实在论怀有敌意,但却不赞成古德曼哲学思想其他方面的一个哲学家就是迈克尔·达米特(Michael Dummett)。他近来主持了牛津的逻辑讲座。达米特生于1925年,他曾就读于文彻斯特和教会学校,1978年当选教授之前担任过牛津大学万灵学院数理哲学研究员和高级讲师。他于1973年发表的第一部长达七百多页的著作,是研究弗雷格的专著,这本书主要是论述弗雷格的语言哲学。第二卷主要研究弗雷格的数理哲学,正在准备之中。与此同时,达米特还在《牛津逻辑指南》丛书中发表了一卷名为《直觉主义原理》的著作以及一个论文评论集,标题为《真理与其他诸谜》,这两部著作都各有四百五十页以上。分别于1977年和1978年出版。达米特还发表了一部塔罗②(Tarot)纸牌综合史,以及一个讲述《十二塔罗游戏》规则的手册。

《真理与其他诸谜》中有一篇评论古德曼的《现象的结构》的文章,这篇文章是达米特1955年在《心》杂志上发表的,还有两篇论“唯名论”和“构造主义”的文章,这两篇文章原先包括在那

① 参阅布罗德:《科学的思想》,第一章。

② 一种用于占卦的纸牌。——译者

篇评论之中，由于篇幅的原因而从中抽出来了。尽管他十分敬佩古德曼逻辑上的造诣，但他还是毫不留情地批评了古德曼体系中的许多细节，而且他还对古德曼的整个计划的价值表示怀疑。他相信古德曼仍然摒斥抽象实体，尽管古德曼本人否认这一点并且为自己的构造选择了一个实在论基础，达米特指出之所以不同的处理方法同颜色和形状的概念相一致，是因为像“红的”这样的颜色可以在奎因的唯物主义系统中解释为分子要素(molecule-moments)的总和，[1]并且可以在古德曼的殊相主义系统中解释为表象的总和，而“方形”这样的形状却不能这样解释。达米特认为，奎因和古德曼两人的错误都在于孤立地去寻找这样的词汇的涵义，而不是像弗雷格所建议的那样，到这种词汇在其中出现的语句涵义的说明中去发现这种涵义。

达米特指责道，古德曼提出匹配公理(axiom of matching)作为颜色可感特性的同一标准，但他用谓词来说明可感特性是由可取消的规定来解决的，这两种说法是不能协调一致的。在这个系统中，可感特性的安排在某些情况下取决于经验的偶然特征，人们无法学会使用古德曼的现象主义语言，除非他们已经掌握了在该系统中不是初始的，而只是在后一阶段可以引进(如果真能引进的话)的那些概念，达米特认为，这是古德曼系统中的一个缺点。然而，他对古德曼的主要批评却带有更一般的性质，表述在《构造主义》这篇文章的最后一段中：

“构造主义者极力想把哲学变成一门精确的科学，因而他在每一个地方都用那些具有能够精确地衡量成功与否的标准的任务代替那些不可能完全客观地评价其成就的任务。确实，如果

---

① 达米特：《真理与其他诸迷》，第46页。

哲学完全由构造主义者为自己确立的那些任务组成，那么它就会是一门精确的科学。但是，他在每一点上忘记了问一问，从事这些任务到底有什么价值和益处？例如，假定事实是完全合适的（比方说，每一个范畴都有一种可描述的特性，使我能够将其辨别出来），当我知道我应当能够通过一定的逻辑词汇，以一种关系（这种关系根本没有得到精确的描述，它只是这么一种关系统一体，即看上来像是同一种颜色，看来似乎是同时发生，等等）来定义'是一种颜色'这个表达式，那么我当然不能更好地理解'颜色'一词。因为这种关系对我来说至少是和'匹配'一样不清楚。我学到了些什么呢？比方说，关于这个世界，我懂得了什么先前不懂的东西呢？"①达米特接着否定了那种同数学相类比的做法，因为数学本身有着不同的目的，在数学中搬用这种方法来解决问题是绝不能容许的。

同时，达米特本人对哲学的处理也是从研究数理哲学中的一种根本的对立——柏拉图主义和直觉主义之间的对立着手的。柏拉图主义认为，每一个数学陈述都有一个确定的真值，不管我们是否能够说出这个真值是什么；而直觉主义却认为，我们无权把一个数学陈述算作是真的或者假的，除非我们有证据用以支持或反对这个陈述。达米特认为，哲学的主要目的在于得到一种令人满意的意义理论，因而在他看来，数理哲学中的这场争论来自不同的具有更一般的运用范围的意义概念。柏拉图主义者代表实在论者，对于他们来讲，理解一个陈述只不过要知道其真值条件而已。如达米特所说的："对于反实在论者来讲，理解一个陈述[属于某些有争论的那一类陈述]，在于知道什么才算是断定这个陈述的恰当证据，这个陈述的真仅仅在于这些证

---

① 达米特：《真理与其他诸谜》，第64页。

据的存在。”①反实在论者的优劣之点完全像我们所看到的采用可证实性原则作为意义标准随之带来的那些优劣之点。达米特没有果断决定站在哪一边，但是他似乎倾向于同情反实在论者，尤其是在数学领域。

姑且不谈达米特如何评价弗雷格关于数学真理的实在论观点，他对弗雷格的语言哲学的评价几乎全是肯定的。他归于弗雷格的一个严重错误是把语句当作复合的专名，其结果是把句子解释为指称真假值的，在达米特看来，这对于弗雷格来说是颇有道理的。但这样一来，真假值就成了两个神秘的对象。无疑，正如我们前面所说的那样，赖尔在谈到弗雷格的真值是奇怪的发明时他心目中所想到的东西有一部分正在于此。所以，达米特认为，弗雷格强调语句作为传达意义的工具以及他对意义和指称的区分所具有的重要性，都不足以弥补他的理论中的这个缺陷。

弗雷格对专名的处理是一个有争论的问题，在这里达米特站在弗雷格一边，反对某些当代批评家们的意见，在我看来这是正确的。用达米特的话来说，弗雷格的理论就是“一个专名如果要被认为具有一种确定的意义，就必须把它同一个特定标准相联系从而能够认出给定的对象是该名称的所指；该专名的所指，如果有的话，就是满足这个标准的对象”②。通常，意义是通过限定摹状词引进的，偶尔也有例外。那些反对这种观点的人中就有美国哲学家索尔·克里普克(1941—　)，他以 1972 年发表的一篇名为《命名与必然性》的文章而名噪一时，该文收在一本包括许多作者的论文集《自然语言中的语义学》中。克里普克认

① 达米特：《真理与其他诸谜》，第 115 页。

② 弗雷格：《语言哲学》，第 110 页。

为专名与限定摹状词不同,他把专名叫做“固定指示符号”(rigid designator),一个固定指示符号就是在该对象存在于其中的每一个可能世界中都指称同一个对象的记号。在另一方面,存在着一些可能世界,在其中一个限定摹状词为不同的对象所满足。因而,用达米特的一个例子来说,亚历山大的老师教过亚历山大,这在每一个可能世界里都是真的,但在有一些可能世界中,这位老师不是哲学家亚里士多德。另一方面,这里所使用的“亚里士多德”这个名称却必须指称该哲学家存在于其中的每一个可能世界中的同一个人。在我看来,这个学说有一种结论显然是错误的,就是把“乔治·艾略特(George Eliot)是玛丽·安娜·伊文丝(Mary Ann Evans)”①这样的经验同一陈述作为必然真理。

但是,这样的结论是怎样得出来的?我们如何将这种可能世界的比喻加以兑现呢?正如达米特所成功地澄清的那样,克里普克所做的只不过是把满足限定摹状词看作一种可能的性质,人们可以随意把这种可能性质有意义地赋予任何对象,不管这个对象是现实的,还是想象的。另一方面,对于专名,我们总是把它们在现实世界中所具有的指称(如果有的话)给予它们,这么一来,我们就把它们实际上可能有也可能没有的性质归于它们了。达米特表明,这种区分是毫无根据的。没有理由认为不能像克里普克解释专名的指称那样来解释限定摹状词的指称,或以其他方式来解释摹状词的指称。

的确,在某种意义上我们可以说,玛丽·安娜·伊文丝可以不曾写过《初春》;但却不能说伊文丝可以不是伊文丝。这里问

① 19世纪的英国女作家,为了表示其能力不在男人之下,就取了一个多为男性所用的笔名“乔治·艾略特”。——译者

题的症结在于，如达米特所说，专名并不先行地取代那些承受它们的对象的标准指称，除了像“乔治·艾略特”或“乔基恩(Giorgione)[①]”这样的明显例外。由于每一个对象都可以加上一个专名，克里普克由此得出这种荒谬的结论：专名起源的具体情况为每一个对象提供了一组必然的属性；这样一来，好像设想玛丽·安娜·伊文丝生于1820年而不是1819年，或断定这张桌子是由另一个木匠，而不是由实际上做了这张桌子的那个木匠所制都是不合法的。“玛丽·安娜·伊文丝可以不是玛丽·安娜·伊文丝”之所以是无稽之谈，其原因倒不是我们在设想一种否认必然真理的可能性，而是恰好在于没有为我们提供任何固定该专名任何一次出现的指称的标准。

第五节 本质主义

固定指示符号的概念强烈促进了自然种类的概念。这种理论认为，那些起初因为表现出高度的相似性而被归为一类的对象，后来我们发现它们具有一种共同的基本结构；不仅如此，我们还发现，正是因为它们共同具有这种结构，才解释了早先导致它们被划分为不同种类的现象。由此推出，用于刻划与此有关的心灵对象的词汇的意义具有这样的性质：这些词汇在整个使用过程中只能适用于那些具有这种共同结构的对象。与此相应，具有这种结构就被看作是这样的对象的本质的或必然的属性。

这种观点的一个最有才干的代表人物就是美国哲学家希拉

---

① 意大利画家(1748? —1511年)，因身材硕大，故得名“乔基恩”(Giorgione)，这个词在意大利语中有巨人的意思。——译者

里·普特南(Hilary Putnam),他生于1926年,1965年以来一直在哈佛大学担任哲学教授。他的哲学论文集《心灵、语言和实在》第二卷中的好多文章都阐述过这种观点。这种观点在他的《"意义"的意义》这篇长文中尤为突出,该文于1975年首次发表在"明尼苏达科学哲学研究"丛书第七卷上。

普特南驳斥了一种传统观点,即"说某物属于某一自然种类不过是将一组属性归于它而已"[①]。他首先反对道,构成一个自然种类的那些对象的集合可能有一些异常成员。他举柠檬为例,说:"柠檬的所谓'定义特征'是:黄色,酸味,具有某种果皮等等。"[②]他接着指出:说所有这些特征都属于每一个柠檬实例,这并不是分析地真的。一个未能变黄的绿柠檬也许是一个稀有之物,但谈论这样的东西在用语上并不自相矛盾。

如普特南所说,对于这种责难的显而易见的回答是,这里列举的特征所定义的只是有关种类的"正常成员"。如果一个特殊的对象并不具备一个或一个以上这样的特征,只要它具备其他特征,它还算是这个种类的成员。一个对象在多大程度上背离这个标准而不丧失其作为成员资格,这是一个有待裁决的问题。况且似乎还不能将所有属性都等量齐观。狮子是食肉的四足动物,但是一个生来只有三条腿的对象,凭着它的其他特征也还可以被包括到这个类当中来,就像我们允许一个一条腿的人作为"人是无羽毛有两足的动物"这条规则的例外情况一样;然而,一个不食肉的动物大概就不配称为狮子。

普特南拒绝这种反驳。他论证道:第一,"有关的自然

---

① 普特南:《语义学是可能的吗?》,载《心灵、语言和实在》,第140页。

② 同上。

种类的正常成员也许在实际上并不是我们认为是正常的那些成员”①；第二，“自然种类的这些特征可能随着时间而变化，也可能是随条件的变化而变化，而‘本质’却没有改变到要使我们不再用同一个词来称呼它的程度”②。这里，当普特南谈到使用同一个词时，我们不要以为他心目中指的是保留相同拼法的一个词的用法，他指的是我们赋予其相同意义的同一个词。

这两种回答有一个共同的根源。普特南假定了：一个适用于某一自然种类的成员的词的意义是惟一地与这些成员的“本质”相联系的。这种假定既考虑到在一定的时间内，我们把具有这种本质的类的一个非典型的子类看作正常的种类的实例这种可能性，也考虑到该类的真正典型的成员所表现出的属性在时间过程中发生变化的可能性。在这两种情形中，该词的意义都保持稳定，因为它是稳定地与本质连结在一起的。

然而，这种所谓本质是如何决定的呢？普特南在《“意义”的意义》这篇文章中谈到这个问题。他举了水的例子。日常使用的英语词汇“water”(水)以及它在其他自然语言中的对应词被认为在外延上是固定的。有一些普通的方法可以用来辨认这些物质，包括指着被当作这种物质的样品的东西这样的方法。普特南对这些方法加以总结，认为它们构成了“水”这个词及其对应词的操作定义。在某一段时间内，科学发现表明，那种被认为是属于这些词的外延的物质的化学成分是 H_2O，因此水就被定义为任何具备这些化学成分的东西，这些化学成分构成了它们的本质，并且要求我们相信，不仅现在必须把它理解为那些代表水的词所指的东西，而且也是它们一贯所指的东西，不管使用这

① 普特南：《语义学是可能的吗？》，载《心灵、语言和实在》，第142页。

② 参阅普特南：《“意义”的意义》。

些词的人是否知道这一点。

为了加强他的结论的力量，普特南凭幻想构造出了一个叫做“孪生地球”的想象世界，这个孪生地球与实际地球的不同在于：在那里满足水的操作定义的物质的化学成分与现实地球上的水的化学成分不同。普特南用“相同 L”[①]来简称“相同的液体”。然后，他就展开了以下的论证：“操作定义，像实指(ostensive)定义一样，只不过是一种指出一个范本的办法——指出现实世界中的那种物质，使得在任何世界上 X 要成为水，X 就要与满足该操作定义的本地实体的类的正常成员有相同 L 关系。即使孪生地球上的‘水’满足了这个操作定义，它也不是水，因为它与满足这个操作定义的本地物质没有相同 L 关系，而且有些本地物质虽然满足这个操作定义，但却与其余的本地物质有不同的微观结构，因而它们也不是水，因为它与本地水的正常样品没有相同 L 关系”[②]。因此，“一旦我们发现水(现实世界中的)是 H_2O，任何世界，如果其中水不是 H_2O，那么就不能算作可能的世界。尤其是，如果一个‘在逻辑上可能的’陈述是一个在某些‘逻辑上可能的世界中’成立的陈述，那么水不是 H_2O 就是逻辑上不可能的”[③]。

普特南不仅准备将这个论证扩展到所有自然种类的实例中去，而且还准备扩展到人造物的实例中去。这也许会引起一些特殊的困难，但我不想探讨这些困难，因为我已经感到他的例子中所体现出来的论证很难令人接受。让我来简短地总结一下。这个论证由下列四个命题组成：1，x 与 y 被算作同一种液体，

① 原文为 same L，其中 L 为 Liquid(液体)的简写形式。——译者

② 普特南：《“意义”的意义》，第 232—233 页。

③ 同上书，第 233 页。

当且仅当 x 与那种被操作地认为同 y 的样品的物质有着相同的微观结构;2,如果 y 是水,那么它的样品就具有 H_2O 这样的微观结构;3,英语词汇"water"(水)以及它在其他语言中的对应词所指的总是具有这种微观结构的东西,不论它们表现出来的性质如何;4,任何具有不同微观结构的东西,不论它所表现出来的性质如何,"水"这个词或它在其他语言中对应词对它都不能恰当地适用。

我相信这些命题中只有第二个命题是真的。我确信第三个命题是假的,并且认为第四个命题同样是假的。根本没有必要诉诸于可能世界。让我们设想,在这个世界的某些角落里,我们遇到了一种物质,这种物质具有 H_2O 的化学成分,但却没有下雨、止渴、灭火等等性质,也许甚至不是处于液体状态,那么我当然不能把它称之为"水",而且如果大多数讲英语的人也这样看,我就感到惊奇。相反,我相信大部分讲英语的人,对于那些表现出我所列举的性质的物质,即使它具有不同的化学结构,也仍然会把"水"这个词用到它上面去。这对于其他自然语言的使用者来说也是适用的,只要在细节上作出必要的修改。

我把普特南的第一个命题看作是他的确可以随便提出的建议。但是如果他的第三和第四个命题是假的,那么它就不值得炫耀了。我的建议是,我们要坚持这样的事实:我们碰到一组性质,并且习惯地看到这些性质连接在一起,就我们所知而言,这些性质连接起来的那种物质总是具有 H_2O 的化学成分。在我所能够理解的任何意义上,所有下面这些都不是必然的——这些性质应该一齐出现,或者这些性质连结于其中的那些物质的样品本应该具有相同的化学成分,或者这种成分应该满足 H_2O,而不是满足其他的分子式。这些概括实际上成立,这对于任何合理目的来说就足够了。我敢肯定,节外生枝地谈

论什么本质或必然或可能的世界是得不偿失的。依我所见，这样来谈论问题是一种倒退，尽管近年来很时髦。如果我反对这种做法就会使人们把我当作过时的经验主义者，我将不胜光荣之至！